

DANIEL HERRERA RESTREPO

NUEVOS ESCRITOS SOBRE  
FENOMENOLOGIA



xv

## SUMARIO

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Nosotros y la Fenomenología (1986)                                                              | 1   |
| El yo en la fenomenología husserliana.<br>(1991).                                               | 19  |
| La verdad como ser y com razón (1966).                                                          | 36  |
| Idea de la Filosofía (1979).                                                                    | 53  |
| Heidegger: prolongación, radicalización y<br>abandono de la fenomenología de Husserl<br>(1983). | 66  |
| Teleología de la razón y de la Filosofía<br>(1982)                                              | 77  |
| Sartre: una libertad situada (1992)                                                             | 90  |
| La intencionalidad como resposanbilidad<br>(1978).                                              | 111 |



## Nosotros y la fenomenología

Daniel Herrera Restrepo

Del 7 al 11 de julio se celebró en Bogotá el IV Congreso de Filosofía Latinoamericana. Allí se analizaron las "Corrientes actuales de la Filosofía en Colombia". El director de Sociedad, Educación y Desarrollo fue invitado a hablar sobre la recepción de la Fenomenología y sus perspectivas. Publicamos su ponencia.

*El filósofo crea un mundo, un sistema de posibilidades de la existencia humana que el hombre proyecta como horizonte de su ser y como ámbito en que todas las cosas se hacen presentes, es decir, son.*

*La filosofía es la suprema expresión de la libertad del hombre.*

Danilo Cruz Vélez

Dividiremos el presente ensayo en dos partes: en la primera, presentaremos una visión sintética de la recepción que se le ha dado al pensamiento de Husserl en Colombia. En la segunda, indicaremos el significado que puede tener la fenomenología —desde el punto de vista personal que tenemos de ella— para quien reflexiona en y sobre nuestra realidad.

### 1. La recepción de Husserl en Colombia

Es un hecho innegable que el pensamiento filosófico que ha tenido en nuestro medio, desde la década de los

cuarenta hasta nuestros días, una recepción más amplia y persistente, ha sido el de Husserl.

Sin embargo, esta recepción ha estado condicionada por diversos factores. Enumeremos algunos:

- Las pocas obras de Husserl traducidas al español y la tardía traducción de ellas. Como consecuencia, la utilización de fuentes secundarias, especialmente en los años anteriores a la década de los setenta.
- Las sucesivas interpretaciones dadas en Europa al pensamiento husserliano, las cuales se han dejado sentir

con un retraso considerable en nuestro medio, de tal manera que cuando aquí se ha visto a Husserl a partir de determinada interpretación, esta interpretación lleva varios años de haber sido superada en Europa.

— Finalmente el hecho de que el pensamiento inédito de Husserl, el cual se comenzó a publicar en la década de los cincuenta, sólo ha sido dado a la luz en una mínima parte. En relación con este punto, debemos recordar que exceptuando la obra inicial, las *Investigaciones lógicas*, todas las obras publicadas por Husserl en vida fueron resultado de motivos muy circunstanciales. De *Ideas*, que según un plan inicial debería constar de tres volúmenes, sólo publicó el primero, apremiado por los discípulos. *Meditaciones cartesianas*, publicadas en francés, recogieron las conferencias dadas por Husserl en la Sorbona, en las cuales predomina el sentido de la cortesía frente a los compatriotas de Descartes. *Lógica formal y trascendental*, escrita en quince días, fue el resultado del propósito que tenía el maestro de escribir una introducción a un conjunto de inéditos que su asistente Landgrebe publicaría, mucho después, con el título de *Experiencia y juicio*.

1.1 El primer factor, las pocas obras traducidas al español que los colombianos han podido utilizar, explica la ausencia de exposiciones panorámicas del pensamiento husserliano y los pocos temas que se han manejado.

No existen verdaderas exposiciones panorámicas. Sólo se encuentran exposiciones limitadas en la obra *Filosofía sin supuestos* de Danilo Cruz Vélez (1970), en *La intencionalidad como responsabilidad* de Guillermo Hoyos, obra publicada sólo en alemán en 1966; y en mi texto *Hombre y Filoso-*

*fía*, publicado en 1970. Como reconocimiento a Adalberto Botero Escobar mencionemos su trabajo *Tres momentos de la fenomenología* publicado en 1948 y que constituyó la primera presentación amplia que se hizo del pensamiento husserliano, aunque el autor la escribió utilizando fundamentalmente fuentes secundarias, más concretamente, a Teodoro Celms<sup>1</sup>.

La dificultad de leer, al menos lo ya publicado en alemán, explica, igualmente, el reducido número de temas fenomenológicos que se han manejado. Gracias a la lectura de *Investigaciones lógicas*, cuya traducción española fue utilizada ya en la década de los cuarenta, se han tratado temas relativos a la lógica, al carácter intencional de la conciencia, a la teoría husserliana de la ciencia y a la concepción de la fenomenología como ciencia eidética. A partir de *Ideas I* y de *Meditaciones cartesianas* se han trabajado, en forma muy limitada, la subjetividad trascendental y el llamado idealismo husserliano.

Llama la atención la poca utilización que se ha hecho de la *Lógica formal y trascendental*, a pesar de su gran importancia. Sobre todo, llama la atención el desconocimiento de que allí Husserl, frente a la visión tradicional de la lógica como lógica de la validez, presenta una visión según la cual dicha lógica presupone una lógica de la verdad.

Sólo Guillermo Hoyos y Daniel Herrera, cada uno con una veintena de trabajos, y, en parte, Danilo Cruz Vélez, han manejado la mayoría de los textos husserlianos publicados y no pocos inéditos aún desconocidos. Esta amplia utilización de textos, les ha

1 Cfr. su obra *El idealismo de Husserl*.



permitido enfrentar, además de los temas ya mencionados, otros como: la evolución del pensamiento husserliano, los diversos caminos fenomenológicos, las diversas clases de reducción, Husserl y el proceso histórico de la filosofía, la verdad como ser y como razón, la teleología de la conciencia y de la historia, la ampliación husserliana del concepto de razón, los presupuestos del filosofar de Husserl, el mundo de la vida, etc.

Dada la extensa bibliografía colombiana sobre Husserl, remitimos al texto *La filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX*, publicado por la Universidad Santo Tomás en 1985.

1.2 El segundo factor que ha condicionado la recepción de Husserl, las diversas y sucesivas interpretaciones europeas sobre el pensamiento husserliano, nos permitirá detenernos en las interpretaciones de algunos colombianos que merecen ser llamados fenomenólogos aunque no husserlianos.

En una extensa reseña de la obra de Guillermo Hoyos *Intentionatitáls Verantwortung* que publicamos en *Ideas y valores*<sup>2</sup>, llamamos la atención sobre las sucesivas interpretaciones a que dio lugar, en Europa, el pensamiento husserliano. Allí citamos los autores y las obras más representativas. Aquí nos referimos muy sintéticamente a dichas interpretaciones, para versar sus influencias en nuestro medio.

De acuerdo con el conocimiento que se tenía de Husserl a partir de las obras publicadas, y de acuerdo, igualmente, con la influencia de los discípulos del maestro que prolongaron su

pensamiento, podríamos distinguir las siguientes etapas interpretativas:

1.2.1 En una primera etapa, que va de 1900 a 1933, la fenomenología fue interpretada como una ciencia eidética que permitía describir la esencia de las diferentes regiones materiales con base en la intuición, consideraba ésta como el acto fundamental de la conciencia. Se insistía entonces en la distinción entre las actividades intuitivas y las actividades discursivas de la conciencia y de sus objetos correlativos. Esta etapa interpretativa, a pesar de estar de por medio *Ideas I, Meditaciones cartesianas* y *Lógica formal y trascendental*, se circunscribía fundamentalmente al pensamiento husserliano de *Investigaciones lógicas*, en las cuales la fenomenología aparece más como propedéutica que como filosofía en sentido pleno.

Es esta interpretación de la fenomenología, como ciencia eidética, la que se hace presente en Colombia, con diez años de retraso, en la década de los cuarenta.

Nos detenemos en dos nombres: Luis Eduardo Nieto Arteta, quien desde el derecho se introdujo en el mundo de la filosofía; y el maestro Rafael Carrillo, quien desde el mundo de la filosofía inspeccionó el mundo del derecho.

Luis Eduardo Nieto Arteta no fue el prototipo del pensador que hace de su vida una vida filosófica. Prototipo del intelectual colombiano que con erudición se mueve por muy diferentes campos, desde el café hasta la filosofía, y limitado por la escasa bibliografía de que disponía en español, Nieto Arteta tuvo el mérito de ser el primer colombiano en llamar la atención sobre Husserl con la publicación de va-

<sup>2</sup> Cfr. *Ideas y Valores*, Nos. 51 y 52, 1978, pp. 123-128.

rios artículos<sup>3</sup>. A partir exclusivamente de *Investigaciones lógicas* y de los escritos de Gurvitch y Teodoro Celms<sup>4</sup>, él vio en la fenomenología un punto de apoyo para sus reflexiones sobre la Teoría pura del derecho de Kelsen, para quien la filosofía no indica cómo es o cómo debe ser el derecho, sino qué es en términos positivos.

De acuerdo con la concepción de la fenomenología como ciencia eidética, defendió que "las estructuras formales aprioricas de la experiencia jurídica, son esencias formales que encierran determinadas esencias materiales y que la materia contingente y variable de dicha experiencia, es una esencia material que supone una cierta estructura formal"; para concluir que "la teoría fenomenológica de las formas categoriales también son una condición lógica para la superación del formalismo jurídico"<sup>5</sup>.

Fue mérito de Nieto Arteta el haber asumido lo jurídico como una región eidética cuya ontología y lógica deberían ser investigadas fenomenológicamente. Sus investigaciones lo llevan a afirmar, con acentos del viejo Husserl: "Realidad y valor, vida y espíritu, ser y deber ser, forma y materia, he ahí el contenido de la experiencia jurídica. Ni pura razón, ni pura

vida. Lo vital racionalizado y lo racional vitalizado"<sup>6</sup>.

El maestro Rafael Carrillo, definiéndose ya en la década de los cuarenta como Bios Théoretikós, también se interesó por la región jurídica pero en términos estrictamente filosóficos y esto desde el punto de vista de la fenomenología, la cual interpretaba como ciencia eidética. Expresamente la definió como "disciplina filosófica auxiliar"<sup>7</sup>.

Carrillo estaba de acuerdo con Kelsen en la positividad esencial del derecho. Se mostraba, sin embargo, en desacuerdo con la posición negativa de Kelsen acerca de la posibilidad de una aproximación a la esencia del derecho. Para el filósofo colombiano era posible, gracias a la fenomenología, "enfocar el derecho como un objeto que, además, posee una significación"<sup>8</sup>. Mediante la aplicación de una reducción axiológica —única que garantizaría según él la trascendencia de los valores— mostró bajo la inspiración de Scheler, la esencial referencia del derecho a los valores. En un segundo momento, aceptando con Schreier<sup>9</sup> la posibilidad de la constitución del objeto jurídico a partir de una analítica de la conciencia, se decidió por la vía fenomenológica de la analítica existencial de Heidegger para explicitar la esencial referencia de los valores a la

3 El primer escrito colombiano sobre Husserl, que sepamos, fue "Edmundo Husserl: Filosofía fenomenológica", publicado por Marco Aurelio Arango en *Universidad de Antioquia*, 7, 1938, pp. 240-246.

4 GURVITCH, *Tendencias actuales de la filosofía alemana*; CELMS, *op. cit.* Las obras de estos dos autores constituyeron la fuentes secundarias principales que sirvieron de base para el conocimiento de Husserl en el periodo que estudiamos.

5 "Lógica, fenomenología y formalismo jurídico", en *Universidad Católica Boliviana*, 7, 1941, p. 458.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*, Bogotá, 1979, p. 42.

8 "La filosofía del derecho como filosofía de la persona" en *La filosofía en Colombia*. Compilación de SIERRA M., Rubén, Procultura, Bogotá, p. 39.

9 Cfr. "El análisis fenomenológico" en *Concepto y formas fundamentales del derecho*, Losada, Bs. As.



persona, valor fundante de todo valor, ya que para él "la pregunta por el ser del derecho se resuelve mejor cuando a su base se coloca el interrogante por la existencia personal"<sup>10</sup>.

Una primera conclusión de Carrillo en relación con el sentido esencial del derecho fue la de que éste "es algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona"<sup>11</sup>.

Entre los méritos del maestro Carrillo, desde el punto de vista de la recepción de Husserl, quisiéramos citar sólo algunos, dada la brevedad del tiempo.

Carrillo es el primero en utilizar una reducción axiológica, aunque no estemos de acuerdo con la razón que dio para su utilización, a saber, la de que era la única manera de asegurar la trascendencia del valor. Es posible que esta afirmación haya sido la consecuencia de ciertas lecturas de fuentes secundarias, especialmente de Teodoro Celms, quien perteneció a la segunda tendencia europea interpretativa del pensamiento husserliano, la que nosotros veremos en seguida, tendencia interpretativa para la cual la reducción eidética implica la pérdida de la trascendencia. Para nosotros las diversas reducciones, comenzando por la eidética no implican esta pérdida. Al contrario, gracias a ellas el sujeto no sólo toma conciencia de la existencia de la trascendencia sino también de la significación de ésta.

Es mérito de Carrillo, igualmente, el haberse anticipado en ciertos pun-

10 "La filosofía del derecho como filosofía de la persona", *op. cit.*, p. 40.

11 *Ibidem*, p. 49.

tos a intérpretes europeos al confrontar el pensamiento de Husserl con el de Heidegger.

Finalmente, consideramos valiosa la posición de Carrillo al afirmar, en forma clara, la positividad del derecho, pero, al mismo tiempo al rechazar, fenomenológicamente, la actitud y mentalidad positivista de quienes pretenden definir la racionalidad por la legalidad sistemática del "así es" e inferir de allí el "así debe ser". Leyendo páginas del maestro Carrillo recordábamos páginas de Husserl, que él no podía conocer por no estar publicadas, como ésta: "La ciencia objetivista, toma lo que ella denomina mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia. . . El investigador. . . no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tiene sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento"<sup>12</sup>.

1.2.2 Veamos, ahora, la segunda etapa interpretativa europea y su incidencia en nuestro medio.

En 1933 Eugenio Fink, asistente de Husserl, publicó un extenso estudio con una pequeña presentación aprobatoria de puño y letra del mismo Husserl<sup>13</sup>. Fink indicaba allí como problema central de la fenomenología el ori-

12 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, Den Haag, 1959, pp. 342-343.

13 "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik", en *Kantstudien*, XXXVIII, 1933, pp. 319-383.

gen del mundo, entendiendo por mundo el conjunto de significaciones presentes a la conciencia intencional. El objetivo de la fenomenología, según Fink, era la explicitación de este mundo mediante el descubrimiento de su génesis intencional en la actividad constituyente de la conciencia, cuyo principio activo era el *ego* trascendental, al cual se llegaba por medio de la reducción. La génesis podía ser puesta al descubierto con el análisis intencional, que permite descomponer las significaciones en sus elementos, seguir sus referencias hasta lo intencionalmente anterior y llegar, finalmente, a la fuente de la significación.

Con esta interpretación, la fenomenología dejaba de ser una ciencia eidética para convertirse en una analítica de la conciencia y de la subjetividad, dando motivos suficientes para que se considerara a Husserl como idealista en el sentido pleno de la palabra.

La interpretación de Fink influyó en todas las que se hicieron hasta 1949 en Europa y las que se hicieron en Colombia entre 1950 y 1965.

En relación con los autores colombianos que escribieron en el período citado, bajo la visión de un Husserl idealista, quisiéramos decir algunas palabras. Sin duda que la primacía que Husserl concede a la conciencia y el poder constituyente que le reconoce, dan margen para pensar en un idealismo. Sin embargo, éste no tiene sentido cuando analizamos la totalidad del pensamiento husserliano.

Constituir no es sinónimo de crear ni supone una espontaneidad omnipotente. Constituir es poner al descubierto los diversos modos de la conciencia que prescriben *a priori* los diversos modos de hacerse presente la

realidad, y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido sentido que es vivido directamente en la vida cotidiana sin que se tenga conciencia no sólo de cómo es vivido sino otorgándole a la realidad una autonomía e independencia absoluta. El descubrimiento de la verdad de la realidad y la historia de nuestra experiencia no son separables y analizables independientemente la una de la otra. Y no lo son, porque el conocimiento no es la contemplación de esencias inmutables y eternas, sino un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad al espíritu y el espíritu confiere a la realidad su sentido de verdad. Para el fenomenólogo la idea de "dato", tan importante para el realista, implica la idea de don, la idea de don implica la idea de encuentro, y la idea de encuentro presupone la idea de promoción. Esta promoción implica que el mundo de la vida está "ya dado" antes que la conciencia. Sólo que lo que nos interesa no es el mundo por lo que es, sino por el significado que puede tener y por el significado que de hecho tiene a partir de los intereses, proyectos e intencionalidades del hombre como sujeto.

1.2.3 En 1949 se inició una nueva etapa interpretativa del pensamiento husserliano gracias a la fundación de los Archivos de Husserl en Lovaina que permitieron el conocimiento de los inéditos del filósofo.

Los inéditos y la prolongación del pensamiento fenomenológico, especialmente por parte de Heidegger y de Merleau Ponty, crearon una ruptura con los esquemas de la fenomenología como ciencia eidética o saber trascendental. La clave para la nueva interpretación es, en un primer momento, la intencionalidad. Las confrontaciones entre Husserl y Heidegger o entre Hus-



serl y Merleau Ponty, se hicieron cada vez más frecuentes. Es a partir de 1954 con la publicación de *Krisis* y de *Erste Philosophie* que temas como el mundo de la vida, la teleología de la conciencia, la teleología de la historia y los caminos fenomenológicos no cartesianos, permiten toda una nueva sistematización del pensamiento fenomenológico y un acercamiento, especialmente en Alemania, entre fenomenología, filosofía analítica y marxismo.

Por el interés que tiene para nosotros, mencionamos la relación entre fenomenología y hermenéutica, entendida ésta no como simple teoría de la interpretación sino en cuanto la interpretación es la base de toda experiencia humana y en cuanto comprender algo es comprenderlo en una totalidad que se constituye en la comunidad y en la comunicación.

Citemos, igualmente, la relación entre fenomenología y marxismo, especialmente el de la Escuela de Franckfort. Aunque éste marxismo cuestiona el trascendentalismo de Husserl y pretende determinar por sí mismo el sentido social de la experiencia histórica, encuentra válida la reflexión fenomenológica que establece una relación esencial entre pensamiento positivo y formal con el mundo de la vida, para combatir desde allí la pretensión de validez absoluta y autónoma de dicho pensamiento.

La etapa interpretativa iniciada en 1954 en Europa es la que más se ha dejado sentir en Colombia a partir de 1970, exceptuando los casos de Guillermo Hoyos, Daniel Herrera y, en parte, de Danilo Cruz Vélez, quienes desde mucho antes ya habían sufrido sus influencias.

Nos detendremos en los nombres de Danilo y de Guillermo, en cuanto sus escritos en relación con la fenomenología no han sido ocasionales y coyunturales, como lo han sido los de otros colegas y porque, a través de ellos, han entrado en verdadero diálogo y discusión con sus mentores espirituales, entre otros con Husserl, Scheler, Heidegger, Landgrebe y Fink.

Inicié mi exposición con citas de Danilo. Lo hice por dos razones. En primer lugar, al reunirnos para hacer un balance de lo que ha sido nuestra actividad filosófica en estos cincuenta años, deseo rendirle un tributo de gratitud y de admiración. Nunca tuve la oportunidad de sentarme en la academia como su discípulo. Sin embargo, en mi juventud, época en las cuales mis posibilidades de lectura eran casi nulas, tuve la fortuna de poder leer sus primeros escritos que, tanto por su forma como por su contenido, fueron suficientes para motivarme para la vida filosófica y para interesarme por todo lo que él escribiría con el correr de los años. Esto me autoriza para considerarme de alguna manera su discípulo y, por consiguiente, para considerarlo como uno de mis maestros.

He citado esas frases, en segundo lugar, para decirle, de antemano que, aunque haciendo uso de los "derechos" de un verdadero discípulo, discrepo en más de un punto de sus apreciaciones sobre Husserl, son muchos más los puntos en que comulgamos intelectualmente, puntos que se podrían sintetizar en esas dos frases de inspiración fenomenológica.

Danilo, como él mismo lo ha confesado, se interesó por Husserl en los inicios de la década de los cincuenta cuando viajó a Alemania para seguir atentamente a Heidegger, quien desde

1927 polemizaba, explícita o implícitamente, con su maestro Husserl. En esos momentos, cuando se desconocían los inéditos, era *vox populi* que Heidegger había comenzado donde Husserl había terminado y que su pensamiento daba a la fenomenología las bases ontológicas de las cuales ella carecía.

Danilo, al presenciar la destrucción que su maestro Heidegger hacía de los supuestos de la subjetividad, no podía menos que analizar la destrucción husserliana de los supuestos del objetivismo, para interrogarse por la validez del proyecto de Husserl de una filosofía sin supuestos y por las razones por las cuales éste no pudo y no podía formularse la pregunta por los supuestos del subjetivismo. Fruto de sus análisis fueron una serie de estudios que dieron lugar a su obra *Filosofía sin supuestos*, publicada en 1970 y en cuyo prólogo nos advierte claramente:

También nos interesaba ponernos en claro sobre nuestra propia labor filosófica. En el camino histórico que hemos recorrido pudimos librarnos de muchos ídolos y ver con claridad, desde el centro que ofrecía nuestro tema de fondo, las líneas maestras de la filosofía occidental. Y sobre todo, logramos adquirir clara conciencia de la situación de dicha filosofía en la actualidad, que es, queramos o no, nuestra propia situación filosófica<sup>14</sup>.

Para Danilo, el supuesto fundamental de Husserl fue haber identificado el yo como sujeto puro, que liberado de toda trascendencia, podía ser pensado como pura actividad, por fuera de las determinaciones ontológicas de la filosofía tradicional. Otro supuesto fue el haber elegido la reflexión como

la vía de acceso a este sujeto, elección que se le imponía en forma tan evidente que excluía toda pregunta sobre su justificación.

Ahora bien, esta elección tuvo que conducir a Husserl a una situación contradictoria, pues la reflexión implica, simultáneamente, una escisión y una identificación. Escisión, ya que la autopercepción del yo significa distinguir entre un yo objetivante y un yo objetivado. Identificación, pues en el movimiento iterativo que objetiva al yo objetivante, se descubre que se trata del mismo yo. De esta manera, Husserl se encuentra en una situación en la cual afirma la pureza del yo, pero al mismo tiempo lo determina como un yo real y, por consiguiente, como un yo impuro.

Esta situación pone de presente, según Danilo, el fracaso del proyecto de toda metafísica de la subjetividad que busca la "mismidad" del ser del hombre y termina identificándolo con un ser semejante al ser de las cosas. En este sentido, Husserl se le revela a Danilo como "la plenitud y el fin" de dicha metafísica.

Para responder a la pregunta por el ser del hombre, superando todo supuesto, se impone la vía fenomenológica de Heidegger en la cual el yo se identifica como *Dasein*, cuando tenemos en cuenta la doble relación del hombre con el ser y del ser con el hombre; como *existencia*, cuando queremos designar el ser estático del hombre dentro de esta relación; como *trascendencia*, cuando tenemos en cuenta el movimiento del hombre desde los entes hacia el ser; como *ser-en el mundo*, cuando se piensa en el término de la trascendencia y la dimensión concreta en que está el hombre en su relación con el ser; y, finalmente, como

<sup>14</sup> *Filosofía sin supuestos*, Suramericana, Bs. As., 1970, p. 9.



libertad, cuando pensamos en el fundamento de los momentos nombrados, es decir, cuando pensamos en la posibilidad del hombre de liberarse de los entes para trascenderse en dirección del ser.

¿Qué podríamos decir de la interpretación de Danilo? Ante todo tenemos que reconocer que sus estudios son de los más serios, claros y precisos que se han escrito en español sobre Husserl. Digamos, también, que son lo suficiente fieles a los textos analizados, hasta el punto que no tendríamos mayores escrúpulos para afirmar que estamos de acuerdo con él.

Sin embargo, nuestro desacuerdo se impone a causa de los textos analizados. Danilo solo toma en cuenta textos anteriores a 1924. Excepcionalmente cita a *Krisis*. Ahora bien, Husserl murió en 1938. Entre esas dos fechas la evolución de Husserl fue notable. Yo me atrevería a situar la posición de Danilo dentro del ámbito de la segunda etapa interpretativa que hemos caracterizado, anteriormente, como la visión de la fenomenología como analítica de la conciencia y de los fenómenos subjetivos.

Lo curioso es que Danilo al analizar el segundo volumen de *Erste Philosophie*, que es de 1924, se muestra de acuerdo con que allí Husserl abandona el camino cartesiano y que lo abandona, entre otras cosas, porque conducía a un yo vacío de todo contenido. Igualmente, Danilo sabe que allí aparece un sujeto totalmente diferente, el cual, cito textualmente,

es muy dudoso que... pueda seguir llamándose propiamente yo, *ego cogito*, conciencia en general, sujeto trascendental o yo puro. Husserl lleva la metafísica de la subjetividad, moviéndose todavía en su seno, hasta la línea

en que el pensar se despidе de ella. Su nueva imagen del yo ya no pertenece al proceso acumulativo de esta metafísica, en el cual, a partir de Descartes, se va enriqueciendo, en cada grado, con un nuevo contenido. Con dicha imagen se produce más bien lo que Hegel llama un "salto cualitativo", pues ella produce una ruptura de la gradualidad del proceso acumulativo y hace surgir, de golpe, algo completamente nuevo: la "nueva figura" del pensar<sup>15</sup>.

Totalmente de acuerdo. Es de lamentar, sin embargo, que Danilo no se hubiese detenido a analizar esta "nueva figura", este nuevo yo, para lo cual le hubiese ayudado mucho el análisis del camino de la *Lebenswelt*, camino que, curiosamente, ni lo menciona al exponer el camino cartesiano, el de la psicología de la experiencia interna y el de la historia. ¡Qué interesante hubiese sido para nosotros si Danilo, con su maestría, hubiese establecido una relación entre este nuevo yo husserliano y la analítica existencial de Heidegger! No dudo de que las sorpresas hubiesen sido muchas.

El texto que hemos citado nos libera de entrar a discutir los detalles de la interpretación de Danilo. Consideramos conveniente, sin embargo, expresar nuestra posición acerca de un punto.

Piensa Danilo que tanto en Husserl como en Heidegger el problema planteado "es el de la mismidad del hombre, su ser propio, lo que lo distingue de lo real"<sup>16</sup>.

Sabemos que en el caso de Heidegger la respuesta a este problema era presupuesto para abocar el problema fundamental del ser.

15 *Ibidem*, pp. 186-187.

16 *Ibidem*, p. 174.

En el caso de Husserl, debemos aclararlo, el problema que se encuentra en su punto de partida no es ni el hombre ni el ser. Su problema inicial fue el de la fundamentación lógica de las ciencias y, posteriormente, el de la fundamentación de la misma lógica. En la búsqueda de soluciones, una intuición se apodera de Husserl en 1890, a saber, la correlación sujeto-objeto, según la cual, todo existente es índice para un sistema de vivencias en las que él "se da" según leyes aprióricas: "Todo el trabajo de mi vida, escribió Husserl al final de su vida, estuvo dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este *a priori* de la correlación"<sup>17</sup>.

Sin duda que la elaboración de esta correlación le implicó entrar de lleno al mundo de la filosofía y plantearse, entre otros problemas, aquel del ser del hombre. Al final de sus días, por ejemplo, recordando a Fichte, desde su nuevo concepto del yo, nos insiste en que el yo trascendental de aquel no es otro que el mismo señor Fichte, de carne y hueso, sólo que en todos nosotros tenemos que distinguir entre el yo objeto en el mundo y ente entre los entes, y ese mismo yo en cuanto ejerce "funciones trascendentales". Cuando queremos hablar de los entes, sólo lo podemos hacer a partir de nuestra experiencia. Hacerlo es ejercer "funciones trascendentales". ¿Ambigüedad, paradoja? Claro que sí, y Husserl es consciente de ello hasta tal punto que titula el parágrafo 58 de *Krisis* de la siguiente manera: "Paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo".

Es a través de nuestra experiencia que la realidad adquiere un sentido; es

a través de ella que nosotros convertimos el mundo en un mundo de posibilidades. Por eso hemos dicho que el texto de Danilo, que citamos en el primer momento, tiene un sabor fenomenológico. Recordémoslo: "El filósofo crea un mundo. . . un sistema de posibilidades de la existencia humana que el hombre proyecta como horizonte de su ser y como ámbito en que todas las cosas se hacen presentes, es decir, son". Que los entes están allí, que ellos aparecen en nuestra experiencia como integrados a un medio que se impone, sin más, a nosotros y que, por consiguiente, anterior a toda experiencia se anuncia un mundo sobre el cual descansa nuestra creencia universal y pasiva en el ser (*Ein Boden universalen passiven Seinsglauben*), todo esto es innegable. Pero se trata de una certeza que no se deja explicitar y tematizar en un saber racional. Husserl hablará de la conciencia del mundo como "una conciencia al modo de la certeza como creencia". Yo no sé lo que es el mundo y lo que son las cosas para Dios, pero sí sé que son para mí, porque, como dice Danilo, es el hombre el que hace que las cosas sean.

En estos momentos quisiéramos citar otro de los textos magistrales de Danilo; aquel en el cual comentó la opinión de Nietzsche de que el trabajo de los grandes pensadores ha sido el de "ser legisladores sobre la medida, el valor y el peso de las cosas". Nuestro filósofo escribió:

El filósofo auténtico no es, pues, un científico que investiga una región de objetos dados previamente; su actitud no es una actitud teórica, atenta a inventariar lo que se ofrece a su mirada. Tampoco es un sabio que conoce todas las doctrinas, escarba en los archivos y bibliotecas, y encasilla en sus ficheros los pensamientos que otros han pensado. Tampoco es el profesor de filoso-

<sup>17</sup> *Krisis*, p. 169.



fía que la universidad convierte en burócrata, y al que le paga para que trivialice, divulgue y vulgarece lo que se ha conquistado en la soledad y la lucha contra todo. No, nada de esto es el filósofo auténtico. El filósofo auténtico es un legislador.

Relacionemos a lo anterior la otra frase que habíamos citado: "La filosofía es la suprema expresión de la libertad del hombre". El hacer que las cosas sean, es sólo una cara de la moneda. Todos nosotros, con nuestros proyectos e intencionalidades, damos sentido a la facticidad, y al hacerlo, hacemos que las cosas sean; pero, en la vida cotidiana, nos perdemos entre ellas, nos olvidamos de ese poder legislador y les otorgamos una autonomía absoluta. Así surge la alienación. Fetichizamos y cosificamos no sólo los productos de nuestra subjetividad sino, inclusive, los otros sujetos. La reducción fenomenológica, en la medida en que realiza un regreso del objetivismo a la subjetividad y al cómo del sentido de la realidad, equivale a un proceso de liberación. Ello pone de presente que el ser del hombre es un *liberarse de, pdrá trascenderse* hacia el *télos* de la humanidad.

Terminemos esta primera parte refiriéndonos a Guillermo Hoyos.

Son innumerables los escritos de Guillermo Hoyos que hacen relación con la fenomenología. En todos ellos se nos revela como el colombiano que tiene el conocimiento más amplio sobre Husserl, conocimiento, que le ha permitido ir mucho más allá de la simple interpretación filológica.

Su tesis de doctorado, *La intencionalidad como responsabilidad*, constituye, en sí, un aporte a las interpretaciones sobre Husserl. Su mérito radica en que es la primera obra que, dentro

de las nuevas tendencias, establece una esencial unidad entre la teleología de la historia y la teleología de la conciencia. No se trata ya de considerar a la historia como uno de los caminos para llegar a la subjetividad. La historia es la *estructura interna* de la conciencia en su indefinido devenir. Hoyos considera que el modo de ser teleológico de la conciencia es lo específico y lo que le confiere unidad al análisis intencional. La reflexión sobre esta estructura teleológica permite aclarar, entre otras cosas, los actos idealizantes de la verdad científica a partir de las motivaciones originales que se dan en la *Lebenswelt*. Son estos actos y estas motivaciones los que le dan unidad a la historia. La tesis de Guillermo se orienta a esclarecer el pensamiento que está detrás de aquella frase de Husserl de que "ser hombre es serlo y tener que serlo en forma teleológica". La teleología no es una simple tarea o un principio subjetivo, sino la estructura misma del ser del hombre.

La brevedad del tiempo no nos permite extendernos sobre esta obra que apareció en alemán en la colección "Phänomenologica". Los que conocemos esta colección, dirigida por los Centres d' Archives-Husserl bajo el patrocinio de la Unesco, sabemos, de antemano, que un título que sea allí acogido, tiene la garantía de ser una obra seria, original y significativa dentro del movimiento fenomenológico. Esto no significa que estemos de acuerdo con todo lo expresado por Guillermo en su tesis doctoral. Creemos que a nuestro colega le faltó sentido crítico, entre otras cosas, en relación con las continuidades históricas establecidas por Husserl. Husserl, por ejemplo, establece en el parágrafo 13 de *Krisis*, una línea de continuidad entre Descartes y Kant pasando por Berkeley y Hume. Esta continuidad nos parece



acomodaticia, ya que Berkeley y Hume defendieron su escepticismo a partir de un punto de vista exclusivamente empírico, sin tener en cuenta lo que Kant consideró válido en Descartes, a saber, la idea de la necesidad y objetividad del conocimiento racional. Hume desempeñó un papel frente a Kant en la medida en que le sirvió para mostrar que la ciencia newtoniana sólo podía justificarse si existía una subjetividad trascendental. Pero no fue el escepticismo empírico de Hume, sino la reflexión trascendental sobre Hume lo que le permitió a Kant construir su filosofía. El papel desempeñado por Hume no creemos que sea suficiente para establecer una línea de continuidad.

Podríamos citar otros puntos dignos de crítica. Inicialmente, por ejemplo, se afirma que la teleología de la historia no tiene sentido metafísico. Ella expresa una tarea. Pero cuando se le actualiza en la fenomenología es identificada con la teleología de la conciencia que, en cuanto estructura del ser de la subjetividad, sí tiene carácter metafísico. ¿No significa esto que la historia tiene, finalmente, un télos de carácter metafísico?

Dejando de lado la tesis de doctorado de Guillermo, quisiéramos llamar la atención sobre sus publicaciones posteriores. En éstas encontramos, entre otros, los siguientes puntos que nos han llamado la atención.

Guillermo ha insistido en la lógica trascendental de Husserl, lógica no sólo de la validez sino de la verdad, para explicitar y comprometer al sujeto de la experiencia cotidiana. Sus análisis sobre esta lógica trascendental, le han servido para combatir la mentalidad positivista y para hacer una lectura fenomenológica de textos marxistas y una lectura marxista de textos fenomenológicos.

La teleología, la cotidianidad, la corporeidad, la intersubjetividad, la temporalidad, todas ellas estructuras fundamentales de la conciencia intencional han sido analizadas por Guillermo en función de una crítica al positivismo. Esto no lo ha hecho en el aire sino pensando en problemas concretos del país, como son los implicados en la mentalidad positivista que se puede encontrar, por ejemplo, en la recepción de la tecnología educativa; en el método de la educación personalizada, en la medida en que ésta implica una positivización de los valores; en la concepción, implícita o explícita, de la política como ingeniería social llamada a organizar y controlar la sociedad para una mejor racionalización de la productividad y de la eficiencia; o, finalmente, en la crítica a la actitud de nuestro proletariado que en lugar de cuestionar al sistema y romper con su lógica, a través de sus luchas, se entrega a reivindicaciones coyunturales, como son, por ejemplo, las reivindicaciones salariales o de la seguridad social.

En diversos trabajos hemos definido al filósofo como la conciencia crítica de la sociedad. Guillermo también se mueve dentro de esta dimensión. Sin embargo, consideramos que se ha dejado dominar por enfoques reduccionistas. Citemos sólo un texto: "La tarea del filósofo, como crítico de la sociedad, se ha de mantener en la triple dialéctica de la comunicación oprimida, el trabajo alienado y la interacción entre explotadores y explotados"<sup>18</sup>.

El papel del filósofo, como crítico de la sociedad, no está en función ex-

18 "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica", en *Razón y Fábula*, No. 40, 1976, p. 75.

clusiva de determinados grupos, sino del hombre en cuanto hombre que, de una u otra manera, vive en situaciones de alienación. Su verdadero poder y valor está en ser, como dice Husserl, "funcionario de la humanidad". No es fácil escapar al ambiente pragmático que nos rodea y Guillermo conoce el peligro que significa "confundir al filósofo con el activista o el funcionario del partido; se le exigen soluciones inmediatistas y si no las ofrece, se le relega al ostracismo condenándolo por idealista".

## 2. Significado de la fenomenología para nuestra reflexión filosófica

En esta segunda parte quisiéramos enunciar algunos principios fenomenológicos que pueden tener interés para todos nosotros, independientemente de nuestras posiciones filosóficas, en la medida en que queramos pensar en y sobre nuestra realidad colombiana.

### 2.1 Concepción fenomenológica de la filosofía

Para Husserl la filosofía es, simultáneamente, una idea, una actitud y una tarea.

Como *idea*, la filosofía, en el mundo occidental, representa el intento de mostración y realización del *télos* de nuestra existencia humana, para la cual "ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder ser sí según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder"<sup>19</sup>. El yo del último Husserl está determinado expresamente por la estructura de la temporalidad. Antes que *cogito*, él es

19 "La filosofía como autorreflexión de la humanidad", en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Bs. As., 1969, p. 130.

un "yo puedo", un yo que desplazándose por el espacio móvil de los éxtasis temporales, puede contemplar su facticidad como lo que ha sido y lo que ha llegado a ser; que contempla esta facticidad como base para proyectarse hacia el horizonte de sus posibilidades. Este horizonte lo convierte en un "yo quiero" y en un "yo debo". Desde este punto de vista, Husserl contempló el yo de los griegos, fuente de la llamada cultura occidental. ¿En qué se convirtió el "yo puedo" de los griegos? En un "querer ser y deber ser en forma teleológica", en conferirle a la existencia el sentido de una existencia que evoluciona hacia formas ideales de vida y de ser. De esta manera para Husserl el *télos* espiritual de occidente, "en el cual está comprendido el *télos* particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, en una idea infinita, a la que arcaicamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual". Husserl añade, "tan pronto como se ha vuelto consciente como *télos* en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad"<sup>20</sup>.

De acuerdo con lo anterior, "la filosofía en cada caso históricamente real es el intento, en mayor o menor medida logrado, de realizar la idea conductora de la infinitud"<sup>21</sup>, gracias a la cual la historia es la "historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas"<sup>22</sup>.

En cuanto *actitud*, la filosofía consiste para el fenomenólogo en negar la actitud ingenua, natural y objetivista

20 *Krisis*, p. 320.

21 *Ibidem*, p. 338.

22 *Ibidem*, p. 325.



en la cual el mundo es visto como un mundo de cosas y la historia como una historia de hechos que se dan autónomamente. ¿Con qué fin? Para pasar a una actitud reflexiva, crítica, fundamentadora y responsable que nos permita ver cómo el ser del hombre en cuanto un "yo puedo" y un "nosotros podemos" es el "sujeto del mundo", y, cómo, ese mundo "jamás es dado al sujeto y a la comunidad de sujetos más que como un mundo que presenta para ellos validez relativa, subjetiva, en función de un contenido de experiencias variable cada vez, como un mundo que adopta en la subjetividad y a partir de ella transformaciones de sentido siempre nuevas"<sup>23</sup>, de acuerdo con nuestro ser teleológico.

Como *tarea*, la filosofía está llamada a recuperar las diversas estructuras fundamentales y operantes de la existencia humana en su vida cotidiana, gracias a las cuales creamos ciencia, técnica, política, relaciones sociales, instituciones, historia; en fin, cultura. Husserl personalmente dedicó su vida a describirnos, entre otras, las estructuras de la intencionalidad, de la temporalidad, de la intersubjetividad, de la corporeidad y de la cotidianidad. Es tarea de la filosofía, igualmente, explicitar, en función de la dimensión de los fines y del ser teleológico del hombre, el sentido del quehacer humano, el sentido del mundo de la vida, el mundo como mundo de posibilidades. Finalmente, es tarea de la filosofía, explicitar la racionalidad presente en la experiencia concreta, en la cual, un yo encarnado, está ya presente como subjetividad anónima, pero operante, en su actividad múltiple.

23 "La filosofía como autorreflexión. . ." *op. cit.*, p. 128.

Podríamos preguntarnos por el "para qué" de la filosofía, por su función. Husserl responderá: para "permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal"<sup>24</sup>.

Si nuestra filosofía está en función del hombre y si la esencia del hombre es el "yo puedo", es decir, la libertad, la filosofía está en función de la emancipación humana.

Ella nos permite tomar conciencia de nuestra situación de enajenación, como también de las causas de esta enajenación, condiciones previas para todo obrar. Husserl en *Krisis* insiste en que la crítica filosófica es crítica para la decisión, para la praxis. De aquí que él, acusado de idealista, escribiera: "Yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras"<sup>25</sup>. ¿De qué se alimenta una revolución? ¿De ideas! ¿Por qué la "institución" antes de enfrentarse a la revolución, combate los espacios en los cuales se forjan las ideas? Oigamos a Husserl:

¿Qué ocurre si ese movimiento de educación cultural (de la filosofía) llega a extenderse a círculos más amplios del pueblo y, como es natural, a las capas superiores dirigentes, menos absorbidas por los quehaceres vitales? Es claro que no se produce simplemente una transformación homogénea de la vida en el marco del estado nacional; la vida no permanece normal, enteramente apacible, sino que surgen con toda verosimilitud, graves tensiones internas que llevan esta vida y el conjunto

24 *Ibidem*, p. 131.

25 *Krisis*, p. 338.



de la cultura de la nación a un estado de subversión. Los conservadores, satisfechos de la tradición, y el círculo de los filósofos van a combatirse mutuamente, y su combate va seguramente a repercutir en el plano del poder político. Desde el principio de la filosofía se comienza a perseguir a los filósofos. Y, sin embargo, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos<sup>26</sup>.

¿Comprendemos ahora por qué para Husserl el filósofo es un "funcionario de la humanidad"? ¿Por qué es la conciencia crítica de la sociedad?

## 2.2 Vayamos a "las cosas mismas"

Otro principio fenomenológico que puede tener interés para nosotros es este lema programático de Husserl. ¡Tenemos que aprender "a ir a las cosas mismas"! Es la única manera de superar los enfoques reduccionistas, por lo mismo distorsionadores, con los cuales reflexionamos sobre nuestra realidad. Estos enfoques son múltiples. Tenemos, por ejemplo, los enfoques ideológicos que, *a priori*, consideran la visión del mundo de nuestro pueblo como la superestructura del oprimido que le impide su liberación; o, el enfoque proveniente de ciertas ciencias sociales, según las cuales nuestras motivaciones son expresión de etapas de subdesarrollo cultural que deben ser superadas; o, inclusive, enfoques de tipo religioso, según los cuales nuestra realidad debe ser definida a partir de una concepción cristiana de la existencia. Si queremos pensar nuestra propia realidad, vayamos a ella tal como ella se nos presenta. No dudamos del peso de los intereses cuando se trata de explicitar el sentido de la realidad. Sin embargo, un filósofo, en

cuanto conciencia crítica de la sociedad, debe esforzarse en superarlos o, al menos, tener conciencia de ellos.

## 2.3 En búsqueda de nuestra esencia

Una de las reducciones más conocidas, practicada por los fenomenólogos, es la eidética. Aplicada a nuestra realidad, ella nos permitiría poner a descubierto la estructura típica o esencia específica que le corresponde cuando la tomamos como "una región material". A partir de esta estructura típica sería posible explicitar nuestros modos de presencia al mundo y del mundo a nosotros. Buscar las formas típicas significa buscar las formas invariantes del variar de la vida misma. Estas formas expresan no sólo el modo de ser, sino también de operar, modos de ser y de operar que definen, finalmente, la experiencia concreta.

A cada región eidética corresponde una ontología y una lógica: ¿Cuáles son las nuestras?

En todas sus últimas obras Husserl ofrece elementos significativos para explicitar el *logos* de la experiencia concreta. Uno de sus méritos fue el haber adelantado una crítica de la experiencia en general. Tarea nuestra debe ser la elaboración de una crítica de nuestra experiencia latinoamericana, la explicitación de su lógica, y la determinación de las categorías que permitirán elevar, a nivel conceptual, nuestras vivencias específicas.

## 2.4 Humanidad universal, humanidad occidental y humanidad latinoamericana

Ciertos principios fenomenológicos pueden tener importancia para el aná-

26 *Ibidem*, pp. 334-335.

lisis y comprensión de nuestra realidad. Citemos, entre otros, los siguientes: la ya mencionada concepción del yo como un "yo puedo", los horizontes de la intencionalidad, la relación reflexión-vida cotidiana, la dialéctica del todo y de la parte, el mundo como horizonte de posibilidades, la temporalidad como estructura esencial de nuestro ser. Utilicemos algunos de ellos para analizar dos situaciones, que nos parecen verdaderos obstáculos para una reflexión filosófica auténtica.

Pensamos en nuestra frecuente fetichización de la historia y del pensamiento europeo. Ingenuamente hemos convertido nuestra historia en un muro de lamentaciones. Le otorgamos una autonomía e independencia absolutas; ella es para nosotros una realidad oprimiente que, prácticamente, nos anula como comunidad humana. Unida a esta fetichización, nos encontramos con la fetichización del pensamiento europeo. En nombre de un chauvinismo filosófico se nos pide tener un pensar propio y renunciar al pensar europeo. Vivimos este pensar como una realidad absoluta con un peso tan constriñente que anula nuestra posibilidad de pensar auténticamente.

Estas situaciones ponen de presente cuán lejos estamos de un verdadero filosofar. Ellas revelan que ni siquiera nos movemos en lo óntico en sentido estricto. ¿Y si no hemos llegado a lo óntico, cómo podemos pensar en un paso de lo óntico a lo ontológico, paso que define el filosofar mismo?

Para Husserl hacer historia es poder asumirla; y porque el pasado no determina el futuro, asumir la historia no es adaptarnos a lo que fue o es en forma mecánica o en la miserable forma de la resignación. Asumir la historia de esta

forma sería reafirmar la miseria del historicismo de la que nos habla Popper.

Leamos un texto de Husserl.

"El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, sólo el mundo circundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente de lo que viene en seguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está además el pasado liquidado, que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas-sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas"<sup>27</sup>.

¿De qué nos habla Husserl? De la estructura de la temporalidad como estructura fundamental de la conciencia.

El yo está constituido por la unidad de su pasado, de su presente y de su futuro. No somos lo que somos, sino también lo que hemos sido y lo que seremos. El yo se define desde sus horizontes temporales. Somos la expresión

27 *Erste Philosophie*, II, Den Haag, 1959, p. 149.



dialéctica de las tensiones entre nuestro *antes* y nuestro *todavía no*, entre nuestras retenciones y nuestras protensiones. Si miramos a nuestro pasado, el interés debería recaer en los gérmenes de futuro, en lo que entonces eran protensiones y hoy son realidades, sedimentaciones, situaciones. Si miramos hacia nuestro futuro, hacia nuestras protensiones, hay que vivirlas como actuales, pues el horizonte del futuro no es solo algo que todavía no es pero que será, sino que es nuestro yo actual en la forma del todavía no, es decir, nuestro yo en la medida que se proyecta a partir de lo que ha sido y es.

Volvamos a Colombia o, si se quiere, a Latinoamérica, para rechazar la fetichización de nuestra historia y nuestra visión del pensamiento europeo.

Tenemos nuestro mundo circundante, no en el sentido zoológico de Uexküll, sino en el sentido de Danilo Cruz Vélez: el mundo histórico-cultural como morada del hombre. Cuando Husserl habla de este mundo, lo interpreta como "la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos; con los objetivos, las instituciones, las organizaciones"<sup>28</sup>. Asumir este mundo y su historia es poner de presente "la teleología inmanente a ella que se da a conocer desde el punto de vista de la humanidad universal".

¿Cómo vio Husserl su mundo circundante europeo? Lo vio primero desde la humanidad universal que abraza no solo lo europeo sino también a todos y cada uno de los pueblos. Una humanidad universal que se le hacía presente como

una vida única de individuos y de pueblos, unida por relaciones solamente espirituales (culturales), con una plétora de tipos humanos y culturales, pero que van confluendo unos en otros. Es como un mar, en el cual los hombres y los pueblos son las olas que se configuran, se transforman y luego desaparecen fugazmente, las unas encrepándose más rica, más complicadamente, las otras de un modo más primitivo"<sup>29</sup>.

Dentro de esta visión de la humanidad universal, Husserl vio cómo algo nuevo aparecía; una humanidad, la occidental, que "en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas".

Centrando su atención sobre esta nueva humanidad, sobre esta nueva *universalidad concreta*, Husserl pudo distinguir una multiplicidad de pueblos en la unidad de una única teleología: "Nuevas, singulares uniones y diferencias con un peculiar parentesco interior en el espíritu que los penetra a todos, que trasciende las diferencias nacionales"; parentesco cultural que hace que todos los países europeos, a pesar de sus profundas diferencias, se reconozcan "procedentes de un hogar común", frente al cual los otros hogares, asiáticos, africanos o llámense como se llamen, aparecen como "hogares extraños". Para quienes conocen el alemán les es fácil comprender todo lo que podía significar para Husserl sentirse *zu Hause*.

Para afirmarse como alemán, él no tuvo necesidad de renunciar al ser europeo, ni para sentirse europeo renunciar a la "humanidad universal". Fue

<sup>28</sup> Krisis, p. 319.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

consciente de que, como alemán, podía enriquecer a Europa; y de que, como europeo podía enriquecer a la humanidad universal.

Nosotros, como latinoamericanos, para hacer realidad, como diría Husserl, "nuestra voluntad inquebrantable de la autoconservación espiritual", es decir, cultural, no necesitamos renunciar a nuestra inserción en el mundo de la humanidad occidental y, a través de ella, de la humanidad universal. Antes que latinos somos occidentales y antes que occidentales somos hombres. Esto significa que para ser sujetos de una nueva historia, tenemos que asumir la historia que no sólo es nuestra historia inmediata, con sus retenciones y protensiones, sino la historia de la humanidad universal y de la humanidad occidental con sus *antes* y sus *todavía no*, con su pasado y con su futuro, con sus recuerdos y sus esperanzas, con sus facticidades y sus posibilidades.

Nuestra historia, en lugar de ser un muro de lamentaciones, debería ser la fuente de presentimientos, presentimientos que nos proporcionen la guía intencional para percibir en esa historia horizontes significativos de posibilidades en cuya persecución, como diría Husserl, lo presentido se convertirá en certeza comprobada, porque "el presentimiento es el conductor afectivo para todos los descubrimientos"<sup>30</sup>.

Los descubrimientos que hagamos en nuestra historia, en lugar de hacer-

30 *Ibidem*.

nos extraños, enriquecerán el sentido de la humanidad universal. Nuestra desgracia no está en depender de otros, sino en que no aportemos nada para que otros tengan la vivencia de depender de nosotros, porque propio del hombre auténtico, es dar para hacerse digno del recibir. En este sentido citemos un texto de Husserl para concluir:

Ahora ya no es una yuxtaposición de distintas naciones que solo influyen las unas sobre las otras por las luchas que suscitan el comercio y el poder, sino que un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna la humanidad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de las naciones en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de sí a las naciones con ella unidas. En este dar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales, dominada por el espíritu de una tarea superabundante, articulada en infinitud múltiple, y permaneciendo, sin embargo, única. En esta sociedad total, dirigida por el ideal, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar tarea infinita; la función de reflexión teórica libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas<sup>31</sup>.

31 *Ibidem*, p. 336.



## EL YO EN LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Al final de su vida escribía Husserl en *Crisis* que todos sus esfuerzos habían estado orientados hacia el esclarecimiento de una intuición tenida en 1898 sobre la correlación sujeto-objeto, según la cual, no es posible comprender al sujeto sin su relación esencial al objeto ni al objeto sin su relación esencial al sujeto. Un año más tarde, en 1937, se expresaba en los siguientes términos: "Yo no sabía que fuese tan duro morir... Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea".

Estas declaraciones nos ofrecen un hilo conductor para la comprensión del pensamiento husserliano y, al mismo tiempo, nos ponen ante las dificultades de un pensamiento que, en el último momento, se declara 'inconcluso'. Ellas nos sirven, igualmente, para afianzar nuestra convicción de que las explicitaciones más válidas de aquella intuición inicial deben hacerse a la luz de los textos finales de la obra de Husserl. Lo anterior significa, en concreto, que no podemos compartir los juicios formulados sobre nuestro filósofo que se fundamenten, exclusivamente, en las primeras obras, en especial en *Ideas*. ¿Acaso entre 1913 y 1938, fecha de su muerte, no corrieron veinticinco años, por cierto, de intensa y profunda reflexión?

De conformidad con el último Husserl, la correlación de aquella intuición, no se refiere a la correlación sujeto-objeto implícita en el planteamiento clásico del problema del conocimiento, como él mismo lo quiso interpretar en un primer momento.

La correlación dice relación a la experiencia humana considerada en toda su amplitud.

La correlación, tal como aparece en el desarrollo del pensamiento de Husserl, es aquella que se establece en la experiencia humana, entre el hombre, los entes concretos y el mundo dentro del cual éstos aparecen.

Comprendida de esta forma, la experiencia humana, constituye un fenómeno *indivisible* y estructurado *sistemáticamente*.

Fenómeno indivisible o único, en el sentido que sus elementos presentan una tal ligazón, que yo no puedo definir al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre: el hombre es esencialmente un ser en el mundo y el mundo, con sus entes, es esencialmente un mundo para el hombre. Esta no es una teoría de Heidegger. En el ejemplar de *Ser y Tiempo* que perteneció a Husserl, nuestro filósofo escribió al final del párrafo 13: "Esta es mi teoría, solamente que aquí está privada de un profundo fundamento".

La experiencia humana es, por otra parte, un fenómeno estructurado sistemáticamente. A diferencia del animal que, al vivir instintivamente, vive caóticamente sus vivencias, en el hombre las vivencias constituyen un sistema que presenta una determinada unidad, unidad que le confiere una determinada tipicidad o esencia, gracias a la cual la existencia humana posee un estilo de movimiento intencional y teleológico, a partir del cual ella adquiere un sentido de totalidad.

Para Husserl *la conciencia es*, precisamente, esta corriente estructurada de vivencias intencionales. Cada una de ellas — percepción, recuerdo, imaginación, deseo, etc. —, en su interrelación mutua, coloca al hombre intencionalmente en relación con una perspectiva del mundo y de sus entes, determinando *a priori* los modos según los cuales este mundo y estos entes pueden hacerse presentes a la conciencia. Gracias a la correlación, la verdad se patentiza como la incubación y desarrollo de un sentido de totalidad, tanto del hombre como del mundo y de sus entes.

En buena parte las dificultades para una interpretación satisfactoria del pensamiento de Husserl tienen su origen en la forma como él llevó a cabo el análisis de esta correlación, separando los elementos de un todo indivisible.

En *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), dado el ambiente psicologista de la época, Husserl dedicó todos sus esfuerzos en asegurar el polo objetivo de una experiencia humana, concebida allí dentro de los estrechos límites de la experiencia científica. ¿Resultado? En términos positivos, se creó una escuela que, a partir de una fenomenología concebida como ciencia eidética, se dedicó con indiscutible éxito a la descripción de las más variadas esencias. Negativamente, sin embargo, los



resultados de estas Investigaciones dieron lugar a las más diversas interpretaciones. Para algunos, por ejemplo, el *a priori* de la intuición eidética constituía una nueva versión del trascendentalismo de Kant, como si aquel *a priori* fuese equivalente a la estructura formal de la subjetividad kantiana. Para otros, las esencias — correlatos de intuiciones llevadas a feliz término — equivalían a una renovación del platonismo, como si para Husserl estas esencias constituyeran un otro mundo, causa inmutable de los fenómenos fugitivos que se dan en nuestra experiencia. Finalmente, para no pocos la posición de Husserl era una resurrección de la metafísica clásica, como si en el lema de "ir a las cosas mismas", las cosas significaran lo que significan para un realista y no el polo objetivo de la conciencia, es decir, fenómenos.

Mayores fueron aún las dificultades que se originaron en *Ideas* (1913). En esta obra Husserl dirigió su mirada al sujeto de la correlación dada en la experiencia, siguiendo el llamado camino cartesiano. Grave error, pues si la conciencia es intencional, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptáculo de ideas, imágenes, sentimientos, etc., no se le puede intuir en su esencia sin esta relación a un algo. El resultado no podía ser otro que la elaboración de una ontología artificial de la conciencia pura, es decir, de una conciencia vacía, de una conciencia inexistente, como años más tarde lo reconoció el mismo Husserl. Para la visión de Husserl idealista es suficiente leer el parágrafo 49 de *Ideas*.

La reflexión husserliana sólo logra instalarse directamente en la correlación y no ya en uno de los polos de dicha correlación, a partir de 1915 — época de la redacción de *Ideas II* —, y de manera especial, a partir de 1920, época de los inéditos que sirvieron de base para la redacción de *Experiencia y Juicio*, obra publicada en 1939.

Captar con una sola mirada todo el significado de la correlación no era, sin embargo, empresa fácil. Aún más, ello es imposible: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar ni mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vivido, ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos revela como la vida que experimenta al mundo, ocultando todo el sentido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta el final de sus días, ante esta dialéctica de una realidad que simultáneamente se revela y se oculta. De aquí que al final del parágrafo 53 de *Crisis*, dedicado expresamente al Ego trascendental, escribiera que el destino de la fenomenología es el de "desarrollarse en continuas para-

dojas, que surgen de los horizontes aún no explorados o, precisamente, inadvertidos y que, operando implícitamente, se expresan en un principio en malos entendidos”.

Uno de estos horizontes que llevaron a la fenomenología a desarrollarse en la paradoja es, precisamente, el horizonte propio del hombre en cuanto sujeto del mundo. La paradoja radica en que el hombre en su vida cotidiana, en su actitud natural, parece diferenciarse esencialmente del hombre que en la actitud reflexiva vuelve sobre el hombre que opera y actúa en la vida cotidiana. ¿Cómo hacer patente que se trata del mismo hombre?

Husserl estaba convencido que el llamado Ego de la reflexión es el mismo hombre de carne y hueso que transita por las calles:

“el yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte”.

“todo yo trascendental... es un hombre en el mundo”.

“el yo de la reflexión no puede renunciar nunca a su peculiaridad y a su indeclinabilidad personal”.

Las afirmaciones anteriores son algunas de las que encontramos en *Crisis*. Esta profunda convicción le permitió escribir allí mismo:

“No existe un realismo más radical que el nuestro; con tal que esta palabra sólo signifique lo siguiente: estoy seguro de ser hombre que vive en este mundo y de esto no tengo la menor duda. Pero el gran problema es precisamente comprender esta obviedad”.

Comprender qué es ser “hombre que vive en este mundo”, cosa tan obvia para todos nosotros, se constituyó en problema central de la fenomenología husserliana. ¿Cómo, por qué y para qué aclarar lo que parece tan obvio?

## II

¿Qué es el Yo para Husserl? Digámoslo puntualmente y desde ahora: para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad — poco importa su naturaleza — que habite nuestro cuerpo como si ésta fuese su receptáculo.



¿Cómo afirmar esto, se nos dirá, si a lo largo de toda la obra husserliana se nos habla de un yo-cuerpo, de un yo-instinto, de un yo-persona y, sobre todo, de un yo-trascendental? ¡Quizás por lo mismo! Husserl, a lo largo de toda su vida, siempre asumió una posición en contra de toda concepción dualista del hombre. El hombre es para él una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente, gracias a lo cual puede experimentar significativamente al mundo. Si hay un título que exprese el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de "*vida que experimenta al mundo*" (*Welterfahrendes Leben*).

Ya en *Investigaciones lógicas* se niega la existencia de un Yo. En *Ideas* acepta Husserl la utilización de este término y posteriormente lo seguirá haciendo, porque al analizar al hombre concreto, encontró unidades de vivencias intencionales, cuyos nexos implicaban una estructura típica, una esencia, pero una esencia vivida de manera inmediata como la esencia de un ser singular y único.

¿Significaba lo anterior que en el hombre se dé una interioridad que pueda llamarse Yo? ¡No! En el hombre, en sentido estricto, no se da una interioridad. El es, como se ha dicho, una estructura dotada de un movimiento de estilo unitario y teleológico, de orden temporal, que intencionalmente está volcada hacia la exterioridad, hacia el mundo. En las mismas *Ideas*, Husserl, al introducir el término Ego, expresamente dice:

"el yo puro no tiene realidad y no tiene, por consiguiente, propiedades reales".

El Yo tan sólo es un título para designar esa "*vida que experimenta el mundo*", pero que lo experimenta de muy diversas maneras: desde sus vivencias corporales, desde sus vivencias instintivas y desde aquellas vivencias que lo hacen persona. Se trata hasta aquí de la experiencia del hombre singular en su actitud natural. Pero al hombre también le es dado hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y tomar conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo y tomar conciencia del propósito o *telos* oculto del dinamismo de esta vida.

"La pregunta que el hombre se hace a sí mismo a través de la reflexión, leemos en *Crisis*, atañe a lo que él quiere alcanzar en su vida toda, la cual es una totalidad de esfuerzos y un realizarse activo... La posibilidad activa de realizar una consideración como ésta, forma parte de la esencia fundamental del hombre — donde el término

hombre se entiende tal como se lo ha entendido siempre en la vida activa: como una persona que habla de sí misma como de un yo. El resultado de la reflexión es la unidad de una representación anticipante".

De acuerdo con todo lo anterior, Husserl nos hablará de un Yo-cuerpo, de un Yo-instinto, de un Yo-persona y de un Yo-trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el Yo es la "unidad de una representación anticipante" de la vida en cuanto "totalidad de esfuerzos".

Cada uno de estos *Egos* no expresan, sin embargo, realidades que habiten en mi cuerpo. Se trata de modalidades de operar del hombre como "vida que experimenta el mundo"; modalidades que, entre otras cosas, están insertas y entrelazadas las unas con las otras formando una sola estructura.

Veamos, aunque sea sintéticamente, lo que Husserl nos dice de cada uno de estos *Egos*.

### III

#### 1o. El Ego-cuerpo

Para Husserl el cuerpo no es una cosa entre las cosas: él es nuestro acceso a las cosas y a nosotros mismos. Su pasividad tan sólo es una cara de la moneda. La otra cara, la más importante, es su carácter activo; es el hecho de ser el 'punto cero' (*Nullpunkt*) de vivencias conscientes. De acuerdo con Husserl, yo puedo decir que cuando subo unas gradas pienso con mis pies, que cuando cojo un libro pienso con mis manos, que cuando guiño un ojo, pienso con mis ojos. Aún más: a partir de lo que enseña la experiencia de mi vida cotidiana, puedo afirmar que mi cuerpo sabe mucho más del mundo que lo que sabe la llamada razón. Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón, hay que decir que nuestra experiencia del mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras. Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo. El mundo de la predicación, de los enunciados, sólo es posible a partir del mundo prepredicativo, a partir de nuestra experiencia corpórea del mundo. Dada esta experiencia, algo podré enunciar sobre



los peldaños de las gradas, sobre la encuadernación del libro, sobre la belleza de la mujer a quien guiñé el ojo.

Como se desprende de *Crisis* (158) y de *Ideas II* (pp. 150 ss.), mi operar corporal en el mundo no corresponde a una existencia irracional que sólo se haría racional en la reflexión. La sensibilidad, escribe Husserl, es "el operar egológico activo del cuerpo".

El cuerpo, experimentado siempre en forma directa como cuerpo propio es, ante todo, el *órgano de la percepción*, el órgano mediante el cual inicio mi experiencia humana. El es el centro a partir del cual se articula el mundo como horizonte que posibilita el que las cosas concretas se me hagan presentes; él es nuestro primer punto de orientación, en torno al cual el espacio vivido se organiza. Mi cuerpo es el "aquí" del cual surge el "allí". Todo se dispone en torno a él: que algo esté a mi derecha o a mi izquierda, arriba o abajo, cerca o lejos, depende de mi cuerpo. Si éste se desplaza, cambiarán las perspectivas según las cuales el mundo se me da y se me revela. Husserl dirá que todo el mundo está para mí en el "horizonte cinestético de mi cuerpo". Pero también todo el mundo está para el otro cuerpo viviente en su horizonte cinestético. ¿No se podría decir, entonces, que lo que me singulariza a mí y al otro es, precisamente, la diversidad de puntos de observación, puntos que se originan en los diversos modos de nuestra incorporación en el espacio y en el tiempo?

El cuerpo es, en segundo lugar, *órgano de socialización*. El cuerpo del otro con sus gestos, sus movimientos, con su fisonomía, con su lenguaje, es la encarnación de un otro Yo. Todo ello, como dice Husserl, me revela un "sistema expresivo" de intencionalidades, de proyectos, de pensamientos, de deseos, etc. Por la experiencia de mi propio cuerpo, yo puedo distinguir entre un cuerpo-cosa (Körper) y un cuerpo humano (Leib): yo no experimento ojos, yo experimento miradas; yo no experimento rostros inertes, yo experimento rostros alegres o rostros ruborizados. Me experimento frente a otros *egos*, frente a otras vidas que experimentan el mismo mundo, pero que lo experimentan a su manera. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo. La comprensión corpórea que el niño, por ejemplo, tiene de los gestos de su madre es lo que desencadena su proceso de socialización.

El cuerpo es, en tercer lugar, punto de encuentro y de recíproca inserción (*Umschlagspunkt*) de lo 'interno' y de lo 'externo', de lo activo y de lo pasivo, de lo perceptivo y de lo aperceptivo. Cuando al querer prender mi cigarrillo me quemo un dedo, no sólo constato fenómenos físicos, a saber, los correspondientes a una quemadura. También experimento dolor. Esto ya me está indicando que el ser del hombre no está todo en la exterioridad, como lo afirma Heidegger. También hay en el hombre una cierta interioridad, aunque ella dependa esencialmente de la exterioridad.

No es necesario detenernos en el cuerpo como *órgano de la praxis material*, como órgano que me permite manipular y transformar la realidad material.

Los análisis husserlianos del cuerpo nos ponen de presente una subjetividad que dinámicamente tiende hacia el mundo y que en su tender actualiza y desarrolla un *telos* oculto. Cuando este *telos* se revele a través de la reflexión, se comprenderá entonces que él es también el soporte de ciertas dimensiones egológicas diferenciables únicamente en función de un análisis del hombre como vida que experimenta el mundo, pero que, en sentido estricto, lo experimenta como una totalidad, una e indivisible.

Si queremos sintetizar todo lo anterior, digamos que la corporeidad, en primera persona, se me da originariamente como un 'órgano', como una corporeidad operante de carácter trascendental, pues ella está determinando *a priori* las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo. Husserl, de acuerdo con lo anterior, tiene razón al hablar de un Yo-cuerpo.

## 2o. El Yo-instinto.

Los instintos constituyen otro conjunto unitario de vivencias mediante el cual la vida experimenta el mundo. El hombre, en primera persona, es un sujeto de fines instintivos: siente hambre, siente sueño, se siente atraído sexualmente, experimenta la necesidad de estar cerca de... En un primer momento los instintos aparecen, sin duda, como tendencias ciegas. Ellos poseen, sin embargo, un dinamismo teleológico, gracias al cual se diferencian progresivamente y se transforman en intencionalidades de orden superior. Cada adquisición y cada nueva meta intencionada, sólo son momentos en el devenir del hombre hacia el *telos* final inscrito en su ser.



Mediante el instinto de conservación, por ejemplo, el hombre tiende a las cosas para convertirlas en objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades vitales. Progresivamente, este instinto se transforma en una 'voluntad de conocimiento' que conduce al hombre a elaborar aquellas ciencias prácticas que le permitirán dominar y poner a su servicio la naturaleza. La tendencia culminará en una liberación y purificación del conocimiento de todo interés práctico, para ser motivados exclusivamente por intereses teóricos.

Otro tanto sucede con el instinto de reproducción. En un primer momento el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para constituirlos en objetos de placer y de amor. La conservación de la especie queda así asegurada. En su movimiento teleológico, este instinto, sin embargo, asumirá formas más depuradas, gracias a las cuales se constituyen las objetividades sociales: matrimonio, familia, ciudad, patria, religión, etc.

Como fundamento del sistema de los instintos Husserl concibe un instinto que él llamó el instinto de la curiosidad' y que definió bellamente como el "goce-de-estar-cerca-de" (*Lust im Dabeisein*).

Instinto de curiosidad y corporeidad, entrelazados esencialmente, constituyen originariamente nuestra apertura al mundo y, por lo mismo, la fuente de aquella certeza, a modo de creencia, en la existencia del mundo, presupuesto de toda otra certeza y de toda praxis humana.

De acuerdo con lo anterior, Husserl habla no sólo de un Yo-instinto sino también del carácter trascendental de los instintos: ellos también constituyen condiciones de posibilidad del hombre en cuanto vida que experimenta el mundo.

### 3o. El Yo-persona.

El hombre en cuanto vive en un mundo cultural es persona. En el Anexo XXII de *Crisis* podemos leer:

"Como persona, yo soy lo que soy (y toda persona es así) en cuanto soy sujeto de un mundo circundante cultural".

En *Ideas II*, él ya había escrito:

"Este yo tiene frente a sí el mundo circundante como un mundo natural de cosas y como un mundo personal. Frente a lo circundano dado primariamente, frente a lo cósmico y a lo personal frontero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de com-

portamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente, o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente: sufre 'efectos' de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o huir, etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes, da órdenes, etc." (p. 326).

Con estos sencillos ejemplos aclara Husserl cómo el hombre es un ser cultural y, como tal, una persona que experimenta el mundo, pero que lo experimenta no en la forma de la causalidad que reina en el mundo de lo físico, sino en términos de motivaciones. La posibilidad de querer, de actuar, de comportarse intencionalmente, revela que yo, como persona, soy el 'substrato de la decisión', es decir, de una libertad según el significado del hombre, del mundo y de la historia.

*"Sujeto de actos racionales", el hombre es un yo personal, una totalidad de vivencias intencionales, motivadas por su ser histórico y libre, gracias a lo cual puede integrarse a un mundo cultural, puede crear cultura y puede orientar su vida de acuerdo con el telos que le es innato y alcanzar así, lo que en la vida cotidiana llamamos 'personalidad'.*

Yo-cuerpo, Yo-instinto, Yo-persona expresan, de acuerdo con todo lo anterior, estratos, dimensiones de una única realidad: el hombre. No nos encontramos ante sustancias que convivan dentro de una interioridad y que, como tales, sean soportes de determinados accidentes. Ellos denominan conjuntos típicos de vivencias intencionales de una estructura total que por su naturaleza hace del hombre "una vida que experimenta el mundo". Es esta estructura total la que Husserl designará con el título de Yo-trascendental.

#### 4o.- *El Yo-trascendental.*

El hombre no sólo es vida que experimenta el mundo. El también puede tomar conciencia, mediante la reflexión, de sí mismo como vida operante. Al hacerlo, se le revelará que el sentido del mundo y de sus entes no es un sentido que ellos posean por sí y en sí mismos, sino que él brota de la correlación hombre-mundo que se establece en la experiencia humana. Se le revelará, también, que la vida tiene un *telos*, un propósito que es el que alimenta el dinamismo propio de la experiencia hacia "el horizonte infinito de una cierta totalidad" (*Crisis*, Anexo XVII), la totali-

dad de una humanidad auténtica, racional y plenamente responsable de sí misma.

Mediante la reflexión el hombre como Yo-trascendental puede dar respuesta a los interrogantes sobre el ser de los entes y sobre el ser del mundo. Dejemos en claro que estos interrogantes no son equivalentes a los interrogantes de Heidegger. Para Husserl, ser es sinónimo de sentido. Por consiguiente, sus interrogantes exactos son: ¿Cuál es el sentido del mundo, cuál es el sentido del ente? La respuesta a estos interrogantes implica pasar de lo óntico a lo ontológico, no en términos del ente al ser, como en Heidegger, sino del ente — que en la actitud natural se presenta como un todo acabado y autónomo —, al sentido en construcción de dicho ente. Añadamos que este paso no se realiza en Husserl en términos de exégesis, de interpretación. La fenomenología husserliana no explica, no interpreta nada: ella trata de describir la génesis histórica de la construcción del sentido del ente, entendiendo por constitución, no la creación por parte exclusiva del hombre de algo.

“La constitución, nos dice textualmente Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad”.

Constituir es ver, en la reflexión, cómo los entes se me hacen presentes y se interrelacionan según determinadas formas, y ver, simultáneamente, cómo estas formas o modos dependen de las intencionalidades, de los proyectos, de los modos con los cuales yo me dirijo a ellos. En este encuentro entre facticidad y subjetividad se construye el sentido del mundo y de sus entes. Constituir es, por consiguiente, asistir en la reflexión al nacimiento o génesis de un sentido. De aquí que para Husserl la historia de la filosofía no es la historia del olvido del ser, sino la historia de la construcción del ser, es decir, de la construcción del sentido de verdad del mundo y de sus entes.

Antes de analizar más de cerca este yo-trascendental —para muchos, la piedra de escándalo de la fenomenología husserliana—, hagamos otro paréntesis para referirnos a Descartes, dado que este filósofo fue quien le abrió a Husserl el dominio de la subjetividad trascendental y dado que el camino hacia este dominio, transitado por Husserl en sus primeras obras, fue el llamado camino cartesiano.

Hemos dicho que Husserl desde 1920 dirigió toda su atención a revivir la experiencia humana, no ya desde alguno de los polos de dicha ex-



perencia — hombre o mundo —, sino desde la misma correlación. Esto le exigió abandonar el camino cartesiano y ensayar nuevos caminos. Desde entonces, Husserl, sin desconocer su deuda con Descartes, le formulará más de una crítica. Veamos algunas que tienen relación directa con nuestra exposición.

Descartes, según Husserl, aceptó acríticamente el mundo de la física galileana, mundo cerrado de cosas, sin tomar conciencia que el mundo de la vida no se reduce únicamente a extensión. El mundo como extensión es la cosa más vacía (*Leerste Etwas*). El azul del cielo del físico nada tiene que ver con aquel azul que nos es dado experimentar en la vida cotidiana.

Descartes, por otra parte, desconoció que en el mundo de la vida nada hay de absoluto. El carácter matemático de la naturaleza sólo es el resultado de una praxis histórica, motivada por la experiencia precientífica de la inducción.

Por lo demás, la duda del mundo es imposible. Yo puedo dudar de las cosas singulares, pero no puedo dudar del mundo, pues su certeza se nos impone como condición *sine qua non* de toda praxis, sea ella científica o extracientífica. Descartes, al dudar del mundo, se vio llevado a saltar a un *cogito* tan vacío como el mundo de la *res extensa* de Galileo y a concebirlo como una substancia, como un 'trozo del mundo', como el receptáculo de simples representaciones de este mundo.

Para Husserl, la ruptura establecida por Descartes entre *cogito* y mundo, sólo le dejó una posibilidad para reconstruir al mundo: recurrir a la relación de causalidad.

Algunas de éstas críticas, sin duda alguna, son también válidas para la ontología de la conciencia pura que Husserl nos dio a conocer en *Ideas*. Ellas no lo son, sin embargo, para el Husserl posterior a dicha obra, como lo podemos ver en el desarrollo de su pensamiento.

No creo necesario recordar el pensamiento de Husserl sobre la actitud natural ni sobre la tesis general del mundo que pone a este mundo y a sus entes como entidades autónomas frente al sujeto de la experiencia. Quiero sí llamar la atención sobre la posibilidad dada al hombre de cambiar de actitud, como lo podemos comprobar en nuestra vida cotidiana. Esta posibilidad la hemos experimentado nosotros cuando, por ejemplo, en vistas a una acción exitosa, nos hemos detenido para analizar de lejos

y fríamente una situación. Conocemos también el cambio de actitud que se opera en el científico quien en su proyecto de ser 'rigurosamente' objetivo, se inventa estrategias para suprimir todo índice de subjetividad. Lo anterior nos está diciendo que el hombre, aunque de ordinario en su actitud natural vive perdido en el mundo y alienado por las cosas, puede tomar distancia frente a estas cosas y asumir una actitud diferente a la natural.

Una de estas actitudes es la reflexiva. Ella hace parte, como lo leímos anteriormente, "de la esencia fundamental del hombre": se trata de la posibilidad concreta que tiene todo hombre de decidirse libremente a tomar distancia de su experiencia cotidiana para tomar conciencia, en un *presente viviente*, de esa vida trascendental que opera en la cotidianidad en forma anónima.

Para Husserl el Yo de esta vida trascendental no es un yo distinto del yo de carne y hueso que opera en la vida cotidiana a través de las diversas dimensiones ya citadas. En su operar trascendental, este yo vuelve sobre sí, se hace presente a sí mismo y al hacerlo 've' cómo ha experimentado el mundo, cómo lo puede experimentar; cómo lo ha vivido y cómo lo debería vivir; cuál es su sentido actual y cómo podría completar o transformar este sentido.

El yo reflexiona, también, con el interés de superar el mundo ya constituido en nuestra vida cotidiana, para orientarse hacia un nuevo mundo que desde ahora puede pensar y en función del cual puede actuar. La reflexión es para la decisión, dice Husserl. Mucho se ha escrito en contra del "espectador desinteresado", pero en términos totalmente descontextualizados. El desinterés que Husserl le asigna al yo en actitud reflexiva es el desinterés por el fetichismo, por la instrumentalización de lo mundano del mundo de la vida, para despertar el único interés válido para una humanidad que quiere y debe ser más auténtica, más verdadera, más libre, más dueña de sí misma y por lo mismo, más responsable.

En la reflexión el yo no construye categorías en las que el mundo se niegue o se oculte como fue el caso de Galileo. Yo intento ver cómo actúa, cómo vive, cómo opera la correlación hombre-mundo que se da en mi experiencia y lo hago para negar que el mundo pueda ser aceptado como algo ya acabado; para descubrir, como dice Husserl, "la validez de sentido de nuestra vida consciente en formas siempre nuevas", es decir, para descubrir que el sentido del mundo puede y debe ser permanente-

mente revivido, pero también enriquecido y enriquecido de acuerdo con el *telos* de nuestra existencia.

"La epojé trascendental, escribe Husserl, es una total alteración del yo, del yo que vive constantemente, en la vida de sus actos, del yo dirigido sobre el terreno del mundo; una alteración a través de la cual *el yo concibe una nueva voluntad de vivir*; más que continuar viviendo a base de lo que ha recibido como elemento de su voluntad de tener, hace posible una ulterior actividad que crea un nuevo tener, concibe la voluntad de aprender a conocerse a sí mismo en todo su ser precedente y por ello en su ser prediseñado sobre esta base para el futuro" (*Crisis*, Anexo XIX).

El texto anterior nos está indicando que la reflexión del yo sobre sí mismo, en el horizonte de una cierta totalidad, descansa en la estructura temporal del hombre. El hombre como vida que experimenta el mundo, no tiene un ser como el ser de las cosas que permanecen siempre idénticas a sí mismas. El tiempo me define. Ya en 1907, escribía Husserl: "El tiempo es la subjetividad absoluta" (*Fen. de la conciencia del tiempo inmanente*, § 36). No se trata del tiempo cronológico, ni del tiempo en términos psicológicos, ni del tiempo como una forma vacía que el yo llenaría con mis vivencias, ni del tiempo como un esquema abstracto.

El Yo se define a partir de sus horizontes temporales. El es la expresión dialéctica de las tensiones entre nuestros *antes* y nuestros *todavía no*, entre nuestras retenciones y nuestras protensiones. En mi *presente viviente*, pasado y futuro también están presentes. El yo que experimenta el mundo se hace futuro, no simplemente porque esté orientado hacia el futuro, sino porque en el presente vive, de hecho, su futuro como un *todavía no*, y esta vida se hace pasado porque lo ya vivido es retenido como un *todavía siendo*. Si en la impresión del lado de la mesa, que actualmente percibo, se me hace presente una mesa, es porque en esa impresión actual están presentes las vivencias pasadas de mesas ya vistas y están presentes los lados de la mesa que yo sólo captaré en vivencias posteriores.

Sólo gracias a mi estructura temporal, que retiene el pasado y anticipa el futuro, puedo yo *experimentar* el mundo y experimentarme a mí mismo y *verme* a mí mismo y ver al mundo de mi experiencia, en el presente viviente de la reflexión. Sin la temporalización de mi yo, la reflexión sería imposible.



Añadamos que en el horizonte del tiempo, mi auténtico yo es el futuro, pues es éste el que me permite el acceso a la verdad de mi sentido. Soy un ser teleológico. A partir del futuro el pasado toma forma, en cuanto deja de ser vivido para ser conocido. Mi Yo es una intencionalidad operante y es la protección la que asegura la totalización de mi existencia. A partir del futuro se unifican las vivencias pasadas y presentes, pues él *las hace ser*. Frente a la plenitud del futuro, se revela lo inconcluso del pasado y del presente. En una palabra, a partir del futuro me comprendo, vivo mi libertad, tengo conciencia de mí mismo.

De acuerdo con todo lo anterior El Yo trascendental, el Yo-puro es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo en un presente viviente, a veces a partir de la corporeidad, a veces a partir de sus instintos, a veces a partir de su dimensión personal.

Lo puedo denominar *yo puro*, no porque esté desligado del mundo y de los otros hombres, sino porque yo, hombre de carne y hueso, al reflexionar sobre mi vida, como vida que experimenta el mundo, me descubro como un yo "para el cual el mundo en general, y en el mundo los hombres y mi ser hombre, son objetos para la conciencia" (*Crisis*, Anexo XVI).

"La epojé crea una soledad filosófica singular..., escribe Husserl en el controvertido parágrafo 53 de *Crisis*. En esta soledad el yo no es algo aislado que por un capricho cualquiera... quiera particularizarse y alienarse de la comunidad de los hombres a la que todavía sabe que pertenece". No, simplemente al filósofo que desea esclarecer la experiencia humana, no le queda más remedio que comenzar por la contemplación de su propia experiencia. Pero en esta experiencia yo descubro a los otros *Egos*, porque la estructura típica de mi yo, de mi vida como vida que experimenta el mundo, es la misma estructura de todo yo en primera persona. En la reflexión se hace evidente no sólo la esencia de mi yo como hombre, sino también "la esencia del hombre y de cualquier hombre posible en cuanto sujeto, que tiene en sí la conciencia trascendental constitutiva de sí mismo y de los demás". De esta manera mi singularidad y mi unicidad implican la multiplicidad y la universalidad del hombre. En este sentido el Yo no sólo es *puro sino trascendental*. Lo que diga de mi esencia me trasciende, en cuanto es válido para todo yo que sea como yo. Y también es trascendental porque mi estructura, en cuanto vida que experimenta el mundo, encierra las condiciones de posibili-

dad para que el mundo y sus entes puedan ser experimentados como de hecho los experimentamos en nuestra vida cotidiana.

Repitémoslo una vez más: el yo trascendental no es ninguna realidad que habite en mi cuerpo; ni puede ser interpretado metafísicamente: él es, como se nos dice en *Crisis*, "*yo mismo con toda mi vida constitutiva real y finalmente con mi vida concreta en general*". El yo trascendental soy yo, hombre de carne y hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión puedo poner delante de mí mismo la totalidad de mi ser operante en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa mi futuro. El yo trascendental es el conjunto unitario de vivencias intencionales, gracias a las cuales puedo experimentar el mundo. El es trascendental no sólo porque me trasciende, porque es válido para cualquier hombre, sino también y, de manera especial, porque mi estructura temporal e intencional, me está diciendo que el sentido de verdad de mi propio ser y del ser de todas las cosas está más allá, en el futuro, y que, por consiguiente, tengo y debo trascender mi realidad actual, negarla en mi presente viviente, en nombre de mi ser teleológico.

En situaciones como la nuestra, cuando se niega el ser del hombre, como ser teleológico, habría que definir dialécticamente la filosofía, de acuerdo con Husserl, como la negación de la negación del sentido del hombre, como la negación de la negación del futuro del hombre.

-----

La concepción del Yo en Husserl es paradójica, sin duda alguna. Husserl tuvo conciencia de ello, como lo indicamos en su momento. La develación del sentido del hombre como vida que experimenta el mundo, es un proceso sin fin. Quizás por esto Husserl afirmaba que sólo se es filósofo 'in fieri' y 'como queriendo llegar a serlo' y que añadiera "Y otra cosa: ser filósofo sólo se puede con la gran fe en el sentido del mundo, en el sentido de la propia existencia, en sí mismo".

Vacíos, ambigüedades y paradojas se encuentran en el pensamiento husserliano. Una cosa es cierta para mí: pocos filósofos han tenido tanta fe en el sentido del mundo y en el sentido de la existencia humana, como la tuvo Husserl. De aquí el mensaje de su última obra:

"Ser hombre es serlo en un sentido teleológico: — es deber serlo —; esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los

designios del yo; este telos apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí; reconocer este telos, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía" (*Crisis*, pp. 275-276).

*Daniel Herrera Restrepo.  
Colombia.*



## LA VERDAD COMO SER Y COMO RAZON

Fenomenología del dinamismo de la conciencia

DANIEL HERRERA R.

Sin duda alguna el gran descubrimiento de Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* fue la idea de la intencionalidad. Ella se convertirá en el sujeto central de sus análisis y la fuente principal de sus temas filosóficos. Husserl conoció la noción tradicional de la conciencia como la unidad de todas las vivencias síquicas en la duración concreta del yo empírico. Conoció, igualmente, aquella concepción de la conciencia como conocimiento interior de las propias experiencias síquicas. Para él, sin embargo, la conciencia es el conjunto de vivencias (*Erlebnisse*) caracterizadas por el hecho de ser *intencionales*, es decir, por el hecho de *estar dirigidas hacia un objeto* (1). Husserl concibe, pues, la conciencia como acto.

La primera característica de la conciencia, dentro de esta concepción, es su relación intencional a un objeto. Los actos son "fenómenos que en ellos mismos contienen intencionalmente un objeto". Esta relación, sin embargo, no debe ser comprendida como una relación real. El objeto, en efecto, no hace parte de la vivencia y esta no es un todo cuyos elementos serían la intención y el objeto. En una sensación de color, por ejemplo, ni el objeto ni el color del objeto son "vividos" y por consiguiente yo no soy consciente de ellos. Puede suceder, inclusive, que el objeto no exista y, que,

---

1) Cfr. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1922-3, II, 1, pp. 346-370. Es cierto que Husserl fue influenciado por Brentano. Pero la noción de la intencionalidad de su maestro fue transformada por él radicalmente. Brentano limitaba la intencionalidad a los fenómenos síquicos. Husserl no admitió la distinción de Brentano entre fenómenos síquicos y físicos y, por otra parte, para él todos los actos son intencionales. La diferencia entre los actos depende de la manera cómo ellos son intencionales. Cfr. *Ibid.* p. 367. Es de notar, igualmente, que el flujo de las vivencias es, según Husserl, más amplio que la conciencia. En efecto, en el flujo hay que distinguir una dimensión 'hylética' (sensaciones, sentimientos sensuales y afectaciones) desprovista en sí del carácter intencional y la dimensión 'noética' (los actos de significación, de adecuación, de intuición, etc.) que corresponde a todo acto que apunta a un sentido. Es esta dimensión la que constituye propiamente la conciencia. Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, 1950, I, pp. 287-312.

por consiguiente, el color tampoco. Sin embargo, el color está presente a la conciencia como "apariencia". La "vivencia" es precisamente esta apariencia vivida (2).

Una segunda característica esencial de la conciencia como acto es el ser un **acto objetivante** o bien, el fundarse sobre un acto objetivante (3). En efecto, todo acto en cuanto intencional implica la presencia del objeto a la conciencia. Nosotros no podemos juzgar, desear, etc., sin que el objeto juzgado, deseado, etc. no nos sea presente. Hacer el objeto presente a la conciencia significa representar u objetivar (4). Todo acto debe hacer presente al objeto por sí mismo o debe fundarse sobre otro acto que en sí sea objetivante. En este caso, el acto objetivante funda a aquel que no lo es y nosotros podemos decir que todo acto intencional es fundamentalmente una representación, dado que, "en cada acto el objeto intencional está presente en virtud de un acto de representación, y allí donde no se trata de una "simple" representación entonces el acto de representación está ligado de una manera tan característica y tan íntima a uno o a varios actos, o mejor, a caracteres de actos, que, por lo mismo, el objeto representado es simultáneamente el objeto juzgado, deseado, esperado, etc." (5).

Se da otra característica, a saber, la plenitud intuitiva que define el acto intencional por excelencia, el acto conocitivo. Qué es un acto de conocimiento? Es el acto sintético que aprehende la identidad objetiva de dos intenciones de un mismo objeto, a saber, la intención de significación y la intención intuitiva. En efecto, todo acto intencional es pensamiento de un sentido, es decir, un acto en el cual una significación se hace presente a la conciencia. Pero una intención significativa, en cuanto tal, no es un conocimiento. Ella es una intención vacía, que solo se hace conocimiento si el objeto es presente en sí mismo a la conciencia, es decir, si el objeto es aprehendido intuitivamente y no simplemente representado en la significación. Por consiguiente, es la aprehensión del llenar la intención vacía por la presencia del objeto **en persona**, lo que constituye propiamente el acto del conocimiento (6). Para comprender mejor esto, tomemos un ejemplo del dominio de la percepción dado que, según Husserl, la percepción es la intuición donadora original

2) Cfr. *L. U.* II, 1, pp. 365 ss.

3) Cfr. *L. U.* II, 1, pp. 493-94. Esta característica corresponde al axioma de Brentano: "todos los fenómenos síquicos son representaciones o reposan sobre representaciones". Husserl fue llevado a sustituir la noción de representación para evitar la ambigüedad del axioma de Brentano y para poder salvar la necesidad universal de 'materia y cualidad' como elementos esenciales del acto. Cfr. *Ibid.*, p. 426 ss. Para Husserl la representación es el acto "en el cual algo se hace objetivo para nosotros, en un sentido más estrecho". *Ibid.*, p. 459.

4) Cfr. *L. U.* II, 1, pp. 460-61.

5) Cfr. *L. U.* II, 1, p. 427.

6) Cfr. *L. U.* II, 2, p. 30 ss.



(7). He aquí un cenicero sobre mi mesa. Yo lo percibo y yo lo denominó. Nosotros tenemos una significación y una percepción. Cuáles son sus relaciones? Husserl nos dice que el acto de significación **piensa y expresa** el objeto mientras que el acto de percepción nos dá el objeto y de esta manera determina la referencia objetiva de la significación. En efecto, la significación no reside en la percepción del cenicero; ella se encuentra toda entera en la intención, en la dirección hacia "esto es un cenicero". Ahora bien, "sin la percepción (del cenicero) o un acto que funcione de una manera correspondiente, la dirección hacia sería vacía, sin diferenciación determinada, simplemente imposible **in concreto**" (8). La percepción es, por consiguiente, la que al determinar la dirección de la intención la hace posible. Nosotros tenemos aquí dos actos radicalmente distintos pero sintetizados por un tercero, a saber, el acto del conocimiento (9).

Este acto del conocimiento nosotros lo podemos considerar ya sea como una unidad estática o ya como una unidad dinámica del objeto expresado y de la intención que lo expresa. Unidad estática en el caso en que los dos sean idénticos y su identidad sea simplemente constatada, "vista", es decir, cuando el nombre y la cosa se recubran. El acto de significación está, en este caso, fundado sobre el acto de la percepción y está religado a través de este último al objeto determinado. Aquí, por consiguiente, el acto de expresión y el acto de percepción tienen el mismo contenido intencional. El acto de conocer no hace más que "reconocer" su identidad (10). Sin embargo para llegar a esta unidad estática es necesario realizar la síntesis de dos actos. La identificación entre significación y percepción no es algo instantáneo. Entre la intención **vacía** y la intención que la **llena** se da un espacio de tiempo (11). El acto de conocer debe ser considerado como un proceso dinámico, un proceso que pone en relación significación y percepción.

Si esto es así, conocer y **llenar** designan finalmente la misma cosa. Nosotros hablaremos de un conocimiento pleno y auténtico cuando su correlato es la plenitud concreta del objeto presente en persona a la intuición. Esta plenitud intuitiva no siempre es realizable. La percepción, por ejemplo, nos da un **llenar** auténtico puesto que ella se mide por el objeto y, sin embargo, no es plenamente auténtico, puesto que el objeto de la percepción se da necesariamente en perfiles. La intención intuitiva —uno de los actos de la síntesis

7) Se dan, igualmente, una intuición eidética y una intuición categorial. Toda intuición reenvía, sin embargo, a la percepción: ella es la presencia corporal, en persona, de un "objeto individual" y este objeto individual viene a ser el substrato último. Cfr. *L. U.*, II, 2, pp. 52, 94, 202; *Ideen I*, pp. 88-89, 271; *Erfahrung und Urteil*, Praga, 1939, p. 36.

8) Cfr. *L. U.*, II, 2, pp. 18-19.

9) Cfr. *L. U.*, II, 2, pp. 23-26.

10) Cfr. *L. U.*, II, 2, p. 25.

11) Cfr. *L. U.*, II, p. 24.



sis cognoscitiva— visa más de lo que ella intuiciona: la percepción externa visa un objeto, pero ella aprehende solamente aspectos de dicho objeto. El llenar plenamente auténtico es, por consiguiente, una idea límite y, por lo tanto, el conocimiento absoluto también lo es (12).

Estas fueron las ideas fundamentales de Husserl en sus **Investigaciones lógicas** acerca de la intencionalidad y del acto del conocimiento. En las obras posteriores profundizó estas ideas, de manera especial las relacionadas con la esencia del acto (**teoría de la noesis y el noema**), el sentido del llenar como "el hacer evidente", la distinción de la conciencia como conciencia actual, potencial y atencional; la introducción, finalmente, de un **Ego** como centro unificador de las vivencias. Nosotros podemos ver, sin embargo, una concepción del dinamismo teleológico de la conciencia en las **Investigaciones lógicas**. El conocimiento absoluto, es decir, la adecuación integral entre el visar y el ver, entre la intención y la intuición es colocada en una perspectiva infinita. Más allá de cada ver actual se da siempre un horizonte abierto de intenciones que deben ser actualizadas. Toda actividad del conocimiento se orienta sin embargo hacia la actualización total de las intenciones.

La orientación de la intención es teleológica porque ella exige necesaria y esencialmente su actualización. En efecto, el signo en cuanto tal, no posee ninguna relación hacia el objeto significado. La conciencia es la que proyecta la relación del signo hacia el objeto (13). Ahora bien, para justificar la relación del signo al objeto significado, su significación debe ser identificada a una intención que alcanza directamente aquello que la significación solo alcanza indirectamente. Solo las intenciones (perceptivas o imaginativas) alcanzan directamente las cosas, de manera que cada significación exige ser realizada en una intuición (14).

Por otra parte, el sentido teleológico se revela en el hecho de que la intención está determinada en ella misma, es decir, que ella incluye la designación individual. En efecto, los términos singulares, los adjetivos, los nombres propios, los pronombres demostrativos tienen, según Husserl, un sentido independiente de la intuición. Ellos exigen solamente ser realizados por esta (15).

#### Conciencia potencial y atencional

La concepción que Husserl se hacía de la conciencia en las **Investigaciones lógicas** presentaba un cierto carácter subjetivo. En

12) Cfr. *L. U.*, II, 2, pp. 69 ss. y 202.

13) Cfr. *L. U.*, II, 2, pp. 58-59.

14) Cfr. LAUER, O., *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, P. U. F., París, 1955, p. 124 y *L. U.*, II, 2, pp. 53-54.

15) Cfr. *L. U.*, II, 2, pp. 37-38, 14-21.

efecto, la conciencia era definida como acto, como dirigida solo hacia los contenidos que le son efectivamente dados, lo cual implica un cierto subjetivismo. Con la introducción del "campo de potencialidades" en las *Ideas*, nosotros tenemos no solo una precisión sobre la estructura de la conciencia sino también una afirmación más neta de su dinamismo teleológico universal. Cuando yo percibo, es decir, cuando yo me encuentro dirigido hacia el objeto, hacia el papel sobre el cual yo escribo, lo aprehendo como siendo esto, hic et nunc. Ahora bien, aprehender es extraer, pues, "todo aquello que es percibido sobresale sobre un fondo de experiencia". "Alrededor del papel hay libros, lápices, borradores, etc."; "ellos también son percibidos de una cierta manera, se ofrecen allí a la percepción, están situados dentro del campo de la intuición"; pero mientras yo estoy dirigido hacia el papel, no lo estoy hacia ellos, ni siquiera indirectamente. Ellos aparecen sin ser 'absorbidos' o puestos por ellos mismos. Mediante este ejemplo podemos ver cómo la conciencia es explícitamente 'conciencia de papel' pero simultáneamente y de modo implícito conciencia de este 'fondo'. Según esto el "flujo de la vivencia no puede estar constituido únicamente de actualidades". lo que significa que la conciencia no tiene necesidad de ser acto para ser conciencia intencional, puesto que ella puede dirigirse potencialmente hacia contenidos heterogéneos (16).

Toda conciencia actual posee un horizonte de inactualidades, de 'posibilidades abiertas', susceptibles de una actualización progresiva: basta una conversión de la mirada para que lo implícito se haga explícito, para que la intención se haga atención.

Por consiguiente, es necesario distinguir tres modos de conciencia intencional, a saber: la actual, la potencial y la atencional. Simultáneamente hay que distinguir el contenido dado actualmente y un 'campo de percepciones potenciales', campo que, por otra parte, puede ser considerado como una 'unidad de posiciones potenciales' (17).

Según lo anterior, la conciencia debe ser considerada como un haz de luz que se proyecta sobre contenidos que le son heterogéneos. Sin esta tendencia hacia aquello que ella no es, la conciencia dejaría de ser conciencia. Este contenido heterogéneo es independiente de todo acto. Y la manera de darse de este contenido define los dos modos de darse la misma realidad a la conciencia, a saber: la inmanencia (donación actual) y la trascendencia (donación potencial) y simultáneamente los dos modos fundamentales de conciencia; conciencia actual y potencial.

Hay que añadir el modo de conciencia atencional, el cual pone

16) Cfr. *Ideen*, I, & 35 y *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege*, Nijhoff, 1950, pp. 83 ss.

17) Cfr. *Ideen* I, & 35 y pp. 205, 273.



su contenido como 'objeto de conocimiento'. En efecto, entre los actos actuales, algunos presentan un carácter especial, a saber, el carácter de aprehender, de fijar y de poner el contenido como objeto de conocimiento. La dirección actual de la conciencia hacia un contenido intencional no se identifica con el conocimiento de este contenido (18). La aprehensión de un objeto por la conciencia implica que esta lo determine, lo escoja entre otros contenidos actualmente dados. Aquello que es amado o deseado, por ejemplo, puede darse actualmente, sin ser objeto de conocimiento. Solo gracias a la atención se hace objeto de conocimiento (19). La atención es, pues, lo que hace que el modo potencial se haga actual y que este, a su vez, se haga objeto de conocimiento. Por otra parte, la atención es lo que caracteriza al **Cogito** en el sentido exacto de acto y la que define al 'yo vigilante' y a la conciencia que se compromete, que toma posición, que vive libremente en sus actos (20).

Todo ello implica una actividad de este modo de conciencia (actividad de elección y realización de ella), en oposición a la conciencia actual que, según Husserl no es activa. Esta actividad supone por otra parte el **yo puro** como punto ideal al cual se refieren los actos intencionales, como al centro activo que realiza el pasaje de la intencionalidad potencial a la intencionalidad actual (21).

### La constitución de la objetividad

Hemos visto las características y los modos de la conciencia. Como primera característica hemos encontrado la relación intencional a un objeto. No hemos analizado, sin embargo, la naturaleza de la intencionalidad en cuanto tal. El análisis de la correlación entre **noesis** (vivencia intencional) y **noema** (objeto intencional) y de sus componentes respectivos, nos revelará la naturaleza y el alcance de la concepción husserliana de la conciencia y la significación de dicha concepción para una definición de la Filosofía. "La expresión 'conciencia de algo' se comprende muy bien y, sin embargo, ella es supremamente incomprensible" (22) puesto que la intencionalidad significa no solamente que no hay juicio ni percepción sin cosa juzgada o percibida sino que ella indica, igualmente, el proceso dinámico de constitución de la objetividad.

18) Cfr. *L. U.*, II, 1, pp. 378-379, 409-410; *Ideen I*, §§ 92, 37.

19) Hay casos en los cuales la intencionalidad actual se confunde con el acto de la atención. Por ejemplo, el caso de la percepción de objetos empíricos que se presentan siempre como 'fijados' por la atención, es decir, como objetos de conocimiento. Cfr. *Ideen I*, § 37.

20) Cfr. *Ideen I*, §§ 35, 92.

21) Cfr. *Ideen I*, § 80; *E. U.*, p. 83. Husserl define la atención como *Ichstrahl, Ich-tendenz, Ichwendung*. Cfr. *E. U.*, p. 84; *Ideen I*, p. 231. El carácter activo del 'yo puro' no destruye lo que hemos dicho de la esencia intencional de la conciencia; él es atención a aquello que está ya 'allí' independientemente de todo acto, de toda acción.

22) *Ideen I*, p. 217.



### El noema y su relación al objeto

Analizaremos en primer lugar el noema u objeto intencional (23). Este pomo en flor, percibido en este momento, puede ser objeto de la imaginación. Ahora bien, la significación "árbol" de mi acto actual de percepción, será el mismo en mi acto de imaginación. Sin embargo, un pomo percibido y un pomo imaginado no son totalmente la misma cosa. Nosotros diremos que en el noema 'árbol' deben darse elementos de estabilidad y de identidad y elementos de multiplicidad y de variabilidad, es decir, que en el noema hay que distinguir un 'quid' y un quomodo, un sentido y su modo de donación (*der Sinn in Wie seiner Gegebenheit*). El sentido es, en efecto, aquel núcleo estable, aquella 'identidad de fondo' que permanece siempre el mismo a pesar de los elementos variables que lo terminan cualitativamente. **El es el noema en sentido estricto** (24).

Los elementos variables que se añaden al núcleo pueden ser de diverso orden. Nosotros tenemos, por ejemplo, las modalidades de presentación del noema como el ser percibido, imaginado, juzgado, deseado, etc. (25). A estos se añaden los caracteres ontológicos o caracteres de ser (*Seinscharaktere*), puesto que el noema puede presentarse como real, posible, cierto, verosímil, dudoso, etc. (26).

De estos caracteres hay que distinguir el carácter afirmativo o negativo: lo afirmado, por ejemplo, bien puede ser real o posible (27). Finalmente, hay que tener en cuenta los caracteres axiológicos e, inclusive, las mutaciones atencionales que constituyen, igualmente, modos que afectan necesariamente la manera de darse del núcleo

Todos estos elementos variables tienen algo de común: ellos son caracteres posicionales o téticos: ellos son los correlatos de actos noéticos mediante los cuales el ser es puesto según un modo determinado.

Según lo anterior, los caracteres de ser y de presentación no son subjetivos sino que pertenecen objetivamente al noema. Ellos son, precisamente, los que con el 'sentido' idéntico o núcleo forman el noema completo, o noema en sentido lato. Ellos "designan **caracteres del 'árbol que aparece en cuanto tal'**", con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. No se trata, pues, de '**modos de la conciencia**' en el sentido de elementos noéticos, sino de **modos en que se da aquello mismo que es consciente y en cuanto tal**" (29).

23) Solo en vista de la claridad hemos separado, por abstracción lógica, el noema de la noesis. De por sí, se trata de términos correlativos.

24) Cfr. *Ideen I*, & 91.

25) Cfr. *Ideen I*, && 99, 114.

26) Cfr. *Ideen I*, & 103.

27) Cfr. *Ideen I*, & 106.

28) Cfr. *Ideen I*, & 113.

29) *Ideen I*, p. 250.

Al analizar todos los elementos variables del noema se constatará la existencia, en cada una de la serie de los elementos, de un **carácter originario**, de una forma madre (**Urform**) respecto al cual, los otros solo son modificaciones secundarias. Para la serie de modalidades de presentación esta forma originaria es la percepción. Todas las otras modalidades solo vienen a ser **representaciones** (**Vergegenwartigungen**): un árbol representado es un árbol percibido en el pasado. Recuerdo, retrato, imaginación, etc. reenvían necesariamente al objeto de una percepción pasada (30). En la serie de los caracteres de ser, lo posible, lo verosímil, etc. son solo modificaciones de lo "real", del ser puro y simple (**Sein schlechthin**), el cual constituye el carácter originario para esta serie (31). Finalmente, la negación es un modo derivado de la afirmación: su función noemática es la de **tachar** el carácter de ser y el de conferirle la modalidad de **no ser**. El **no ser** es un modo de ser (32).

La descripción noemática nos revela el sentido inmanente, siempre idéntico o el núcleo que es determinado cualitativamente por la serie de los elementos posicionales.

Hay otro aspecto del noema que debe ser mencionado, a saber, su aspecto cognoscitivo o trascendente: la relación al objeto "por medio del sentido". La conciencia intencional pretende ser objetiva. Por otra parte, todo sentido, en cuanto tal, designa una orientación, un reenvío teleológico "a aquello que es". Preguntémonos ahora, sobre este objeto.

Si excluimos todo aquello que concierne al modo de la donación (percepción, memoria, etc.) el sentido noemático aparece como una constante que se encuentra siempre idéntica en medio de las mutaciones. El contenido de este sentido noemático puede ser explicitado mediante expresiones propias de la ontología formal o de las ontologías materiales. Ahora bien, los predicados son siempre predicados de algo. Por consiguiente "este algo debe pertenecer al núcleo". De esta manera el sentido noemático no es solamente un centro unificador sino también el soporte o substracto de todos los predicados. La multiplicidad de determinaciones solo es inteligible mediante una unidad. Esta multiplicidad debe, por consiguiente, unificarse teleológicamente mediante la referencia a un polo de unificación. Este polo de referencia, este sujeto de los predicados es llamado por Husserl el "puro X" por cuanto fuera de sus determinaciones objetivamente propias, no puede ser determinado (33).

Así, pues, en el noema hay que distinguir:

a) el **X** u **objeto puro y simple**, sujeto de las determinaciones y

30) Cfr. *Ideen I*, §§ 99-101.

31) Cfr. *Ideen I*, § 104.

32) Cfr. *Ideen I*, § 106.

33) Cfr. *Ideen I*, §§ 128-131.



centro unificador de las vivencias y de sus noemas correspondientes. El asegurará la objetividad del noema y de su sentido;

b) **el contenido** del objeto puro, es decir, el conjunto de los predicados objetivos;

c) **el sentido** que resulta de la unión del **X** y de sus determinaciones, o mejor, el objeto en el **cómo** de sus determinaciones (**In Wie seiner Bestimmtheiten**).

Estas distinciones nos permiten comprender la intencionalidad propia del noema y además la misión infinita del conocimiento. En efecto, aunque el objeto y sus determinaciones se implican teleológicamente (dado que no hay determinaciones sin substracto y que el substracto solo se revela **en y por** sus determinaciones), sin embargo, es el objeto el que es objeto en sentido propio. En cuanto polo unificador de las relaciones intencionales, el objeto hace posible la intencionalidad de la conciencia y asegura la objetividad del noema y de su sentido. Pero si él solo es dado con las determinaciones objetivas expresadas por el sentido noemático, ello significa que **el noema solo se refiere al objeto mediante su sentido o contenido** (34). El noema no puede, por consiguiente, tener más que un objeto, puesto que este juega el papel de unificador. Pero el objeto puede tener varios sentidos. Las determinaciones de un objeto pueden variar y multiplicarse al infinito: el objeto debe permanecer, sin embargo, siempre idéntico. Ahora bien, determinar todas las determinaciones, todos los sentidos noemáticos posibles del objeto, implica una misión infinita para el conocimiento. Esto se comprende mejor si nosotros nos interrogamos acerca de la manera de concebir este objeto. Si se tratase de un objeto o substracto individual, tendríamos una multiplicidad de noemas correspondientes a la multiplicidad de objetos individuales. El conocimiento tendría, en este caso, que determinar el horizonte interno de cada objeto individual. Pero resulta que todo objeto individual posee un horizonte externo, es decir, una infinitud de relaciones con otros objetos y reenvía, finalmente, al mundo en su totalidad como horizonte de los horizontes. Nosotros podemos considerar, por consiguiente, el mundo como el substracto absoluto de todas las determinaciones posibles, determinaciones que solo pueden ser explicitadas en un progreso indefinido y teleológico del conocimiento (35). De esta manera, el objeto unificador de la conciencia es la universalidad del ser (**All Seiendes**), una totalidad que se realiza en y por medio de la multiplicidad de los sentidos noemáticos.

34) Cfr. *Ideen* I, pp. 317-318.  
35) Cfr. *E. U.*, pp. 156-159.



### La constitución teleológica del noema

Una vez que hemos separado el noema de la noesis por abstracción, debemos entrar al estudio de la noesis y de su relación con el noema. Nuestro interés se dirige, no ya sobre el objeto dado noemáticamente, sino sobre su experiencia, es decir, sobre la multiplicidad subjetiva en la cual el objeto aparece a la conciencia. Cómo podríamos explicitar esta correlación entre noesis y noema? Quizá bajo la forma de un paralelismo. Pero sería necesario tener en cuenta algunas diferencias esenciales.

En primer lugar, la intencionalidad implica una orientación dinámica que es extraña a la noción de paralelismo. Por otra parte, noesis-noema no son homogéneos. En efecto, la noesis, en sus diferentes momentos hyléticos y noemáticos pertenece a la vivencia y a su temporalidad immanente; el noema, por el contrario, no es parte integrante de la vivencia. Finalmente, el paralelismo sugiere una exterioridad recíproca de las series, mientras que aquí se trata de la constitución del noema por la noesis (36).

Al analizar la estructura del noema descubrimos una multiplicidad de modalidades de presentación y una multiplicidad de caracteres ontológicos. Encontramos, por otra parte, que cada una de estas series implica un carácter originario respecto al cual los otros solo son derivaciones secundarias. Algo 'paralelo' encontramos en el análisis de la **Cogitatio** o noesis.

En efecto, la espontaneidad del **Ego** se manifiesta en actos de percepción, de recuerdo, de imaginación, etc. La noesis, como vivencia actual, se caracteriza, por consiguiente, cualitativamente. Entre las vivencias se da también una que presenta el carácter de originaria (**Urerlebnis**) respecto a la cual las otras solo son modificaciones. Esta vivencia originaria es la percepción a la cual reenvían todas las otras noesis. El recuerdo, por ejemplo, es un 'haber-percibido', una percepción pasada; la anticipación es una percepción en el futuro, la imaginación una percepción bajo el modo del 'cuasi'. Todas las vivencias reenvían, de esta manera, a la percepción como a una vivencia no modificada. Solo la percepción es una **presentación originaria**: las otras vivencias son **representaciones** que, en cuanto tales, deben ser definidas en relación intencional a la percepción (37).

A estos caracteres noéticos de presentación se añaden los caracteres correspondientes a los ontológicos del noema. Nosotros tenemos, por ejemplo, los caracteres de certeza, de conjetura, de sospecha, etc., los cuales deben ser considerados como caracteres dóxi-

36) Cfr. *Ideen I*, & 98.

37) Cfr. *Ideen I*, p. 183, & 99. "Der Urmodus der Selbstgebung ist die Wahrnehmung", *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 141.

cos o téticos o de creencia, en cuanto ponen el ser según un modo determinado. En esta serie es la certeza la que posee el carácter de creencia originaria (*Urdoxa*). A partir de ella se unifica y se define la multiplicidad de caracteres dóxicos (38). Se debe tener en cuenta, sin embargo, que toda vivencia modificada puede ser considerada como creencia originaria, pues la adición de nuevos caracteres noéticos o la modificación de caracteres antiguos constituyen no solo caracteres noemáticos, sino que provocan ipso facto la constitución de nuevos objetos que, a su turno, pueden ser aprehendidos como objetos originarios según el modo de la creencia primitiva (39).

Finalmente tenemos las modificaciones de la afirmación y de la negación, a las cuales se deben añadir la modificación sui generis de la 'neutralización'. Siendo así que toda cosa (negada o afirmada) reenvía necesariamente a una modalidad de la creencia, la negación y la afirmación deben ser consideradas, a su turno, como la modificación o confirmación de una 'posición' (*Setzung*) (40). La originalidad de la neutralización consiste en el hecho de que ella no añade ninguna modificación a los otros caracteres, mientras que la afirmación y la negación implican un cambio en la 'posición de ser'. La neutralización suspende toda eficacia determinante a los caracteres existentes: ella no afirma, ella no niega, ella no duda. Ella se abstiene de obrar (*sich-des-Leistens-enthalten*), ella suspende toda creencia, toda posición, toda proposición (41). La neutralización re-presenta, para Husserl, la condición de posibilidad de la actitud teórica pura y la posibilidad de la filosofía como ciencia: gracias a ella se puede tener una experiencia del sentido noemático puro, experiencia en la cual el sentido noemático se da 'como si' (*als ob*) fuese independiente de todo carácter posicional. En esta forma es posible realizar el análisis deseado (42).

Consideremos ahora los elementos reales de la vivencia correspondientes al 'sentido noemático' (43). Este elemento es la 'materia' o la diversidad hylética, es decir, la multiplicidad de datos de la

38) Cfr. *Ideen I*, §§ 103, 104.

39) Cfr. *Ideen I*, § 105. Esta posibilidad de transformar una doxa modificada en doxa originaria implica un proceso indefinido que Husserl tematiza eidéticamente bajo la forma del "etc." (*-und-so-weiter*).

40) Cfr. *Ideen I*, § 106. La negación no recae directamente sobre una afirmación sino sobre una posición.

41) Cfr. *Ideen I*, §§ 109-115.

42) A diferencia de la imaginación, la neutralización es definitiva y por consiguiente, no itinerable. Cfr. *Ideen I*, p. 270.

43) Recordemos que el noema es un momento intencional y no real de la vivencia. La noesis, por el contrario, es un momento real de la vivencia. "El color del tronco del árbol, consciente puramente como percibido, es exactamente 'el mismo' que aquel que antes de la reducción fenomenológica, teníamos por el del árbol real (al menos, en cuanto hombres 'naturales' y antes de la intrusión de conocimientos físicos). Este color, puesto entre paréntesis, pertenece al noema. Pero no pertenece como ingrediente a la vivencia de percepción, aun cuando también en esta encontramos 'algo de color', a saber, la 'sensación de color' el elemento hylético de la vivencia concreta en que se 'matiza' el color noemático u 'objetivo'. *Ideen I*, p. 242.

sensación (color, sonido, blandura, etc.) mediante los cuales se manifiesta el sentido noemático. En oposición a la unidad intencional la *hylé* es un diverso real. En la medida en que las determinaciones sensibles del objeto son dadas mediante la *hylé*, podemos decir, que esta nos da el objeto. Pero es necesario tener bien presente que la *hylé* no se identifica con las determinaciones sensibles y que ella no es intencional y que, por consiguiente, si ella manifiesta el objeto, no lo hace por ella misma (44). El carácter intencional pertenece solo al momento noético, el cual a veces es designado por Husserl con el término **forma**. Hay que distinguir en la vivencia intencional, según esto, la *hylé* (o materia sensorial) y la **forma** (forma intencional). Su unión constituye la vivencia.

Al introducir la intencionalidad en la materia, la forma realiza la donación de sentido intencional. La vivencia es, por consiguiente, noética solamente cuando la *hylé* es informada por un momento noético y cuando por medio de éste momento recibe un sentido. De esta manera la noesis tiene una función, la función de constituir la objetividad: ella hace la síntesis de lo diverso en la unidad de un sentido, dando "a la expresión de conciencia su sentido específico" y haciendo que "la conciencia indique precisamente *ipso facto* algo de lo cual ella es conciencia" (45). La intencionalidad es, por consiguiente, una **función** u operación (**Leistung**) y no un receptáculo de relaciones objetivas estáticas. El objeto de la conciencia no es recibido pasivamente, sin ser tampoco activamente producido: él es vivido (46). La intencionalidad es una operación vital fundada en la esencia pura de la noesis (47).

Esta función noética toma formas muy diversas. En la percepción, por ejemplo, toma la forma de una animación mediante la aprehensión perceptiva: los datos de las sensaciones son animados por la aprehensión significativa que ofrece de esta manera representaciones del objeto noemático (48).

Se descubre, pues, una correspondencia entre la *hylé* y la **forma** noética, entre las percepciones cambiantes y el objeto tal como aparece en el noema. Todo cambio en el estatuto hylético implica una modificación noemática de la percepción e, inversamente, todo cambio en la percepción entraña una modificación en la significación del diverso hylético: "el objeto árbol **sólo** puede aparecer en una percepción **en general** como determinado **objetivamente** tal cual aparece en ella, **cuando** los elementos hyléticos (o en el caso de que se trate de una serie continua de percepciones — cuando las continuas variaciones hyléticas) sean justo los que son y no otros.

44) *Ideen I*, & 85, p. 81.

45) *Ideen I*, p. 210.

46) Cfr. *Ideen II*, & 3.

47) Cfr. *Ideen I*, & 86.

48) Cfr. *Ideen I*, p. 94.

42



Esto implica, pues, que toda alteración del contenido hylético de la percepción, si no llega a suprimir precisamente la conciencia perceptiva, no puede menos de tener por resultado como mínimo el que lo que aparece se vuelva objetivamente 'distinto', sea en sí mismo, sea en la orientación que corresponde a su manera de aparecer, etc." (49). Los momentos hyléticos prescriben, por consiguiente, de alguna manera el objeto. Pero no olvidemos que estos momentos que son intencionales: es la noesis la que informa necesariamente la hylé y determina esencialmente cuál será el objeto constituido.

El noema objetivo es, según lo anterior, el producto de la unificación intencional y teleológica de un diverso hylético mediante las funciones noéticas. Un objeto es objeto **para** la conciencia en la medida en que él es **por** la conciencia y él lo llega a ser al término de una síntesis de identificación que unifica en una sola unidad de aprehensión todas las aprehensiones y momentos hyléticos parciales.

La aprehensión noética orienta teleológicamente el diverso hylético y constituye en y a través de la materia animada el noema objetivo (50). De esta manera las combinaciones de materia y forma noéticas son de naturaleza determinada. En virtud de una necesidad eidética inmanente ellas implican una propiedad extraordinaria, a saber, el de tener conciencia de tal o cual cosa determinada (51).

Por consiguiente, cada vivencia implica **a priori** un objeto y este objeto viene a ser la unidad de una cierta composición noemática, la cual es, igualmente, prescrita necesariamente por el juego de la noesis.

### c) Razón y realidad

Los análisis precedentes nos ha mostrado que la objetividad es el correlato de una multiplicidad de vivencias que se acuerdan en el hecho de ser **conciencia de una misma cosa**. Toda trascendencia debe ser constituida. Surge ahora un problema: esta cosa, este objeto es real? Hay una diferencia y si la hay cuál es, entre la realidad en sentido estricto y el objeto intencional? Es este el problema de la racionalidad, es decir, el de la legitimación del sentido del objeto.

Qué es lo que puede asegurar la racionalidad de una noesis y del noema que le corresponde? Es la percepción en sentido lato, en cuanto ella da el objeto en persona (52). Es cierto que toda intuición puede llenar una intención vacía! Sin embargo, esta función pertenece en propio a la percepción en cuanto ella es el 'ver origina-

49) *Ideen I*, p. 243.

50) Cfr. *Ideen I*, & 41, 97-98.

51) Cfr. *Ideen I*, p. 245; *Ideen II*, && 35-42.

52) La percepción en sentido lato comprende las intuiciones externas e internas, como también las intuiciones eidéticas: todas ellas presentan, en efecto, la característica común de ser un 'ver donador originario'. Cfr. *Ideen I*, & 136.

48

rio'. De esta manera la percepción es "la primera forma fundamental de conciencia racional". Si consideramos el sentido en cuando pleno, diremos que él es el **fundamento** del carácter posicional (carácter de ser) del noema y que esta plenitud **funda**, además, su carácter racional de legitimidad y correlativamente de realidad.

En la experiencia constitutiva primitiva del objeto trascendente, por ejemplo, nosotros tenemos, en primer lugar, una intención anticipativa que determina a priori la teleología de la experiencia al determinar de manera ideal el sentido del objeto. Esta intención debe ser sometida a un proceso que la haga 'plena'. Puede suceder que la explicitación objetiva siga un curso que concuerde con el sentido anticipado y que, por consiguiente, que este se haga 'pleno' de una manera sintética y primitiva. En el caso contrario debe ser corregida la experiencia hasta que se encuentra la unidad concordante esencial (53). El telos de este proceso es el de llegar a la plenitud perfecta de la intención, lo que implica tanto la racionalidad perfecta de la noesis como la plenitud intuitiva del noema. El carácter posicional solo es motivado 'racionalmente', es decir, solo es válido, si el sentido llega a ser intuitivamente 'pleno'. La evidencia o visión intelectual es, por consiguiente, este proceso de motivación, o más exactamente, la unidad formada por la posición racional con aquello que la motiva esencialmente (54). La evidencia no es una forma del sentimiento o de la subjetividad: ella es un '**ver**', un modo de conciencia que se define por la presencia inmediata y 'en persona' del objeto puesto (55).

A la legitimación evidente de la noesis corresponde la verdad del noema. La verdad absoluta es el correlato de la evidencia perfecta (56). La intuición presenta un proceso de verificación, es decir, que ella se confirma o no según que el curso de la experiencia sea discordante o concordante. De esta manera en el múltiple manifestarse de los **perfiles** se constituye una unidad intencional (idealidad objetiva) a la cual se ordena la multiplicidad constitutiva. Es así como la evidencia es el ver constituyente de una identidad en y por la multiplicidad del aparecer noético. En el 'llenar' se produce una constante confrontación que tiende hacia la adecuación total y perfecta. La verdad, telos de la verificación, expresa la coincidencia definitiva de la intención a priori y del objeto dado originalmente en todas sus determinaciones (57). Ahora bien, si la verdad es el resultado de esta confrontación, entonces hay que decir de ella que es crítica. Desde un punto de vista apofántico la verdad es la **adecuación reflexiva** del juicio y de la donación 'primitiva' de las

53) Cfr. *E. U.*, p. 114.

54) Cfr. *Ideen I*, p. 336.

55) Cfr. *C. M.*, p. 92.

56) Cfr. *C. M.*, p. 52; *F. T. L.*, p. 225.

57) Cfr. *F. T. L.*, §§ 60-61.

49



objetividades categoriales simplemente intentadas en el juicio. La verdad define la conciencia de 'justeza' del juicio. Desde el punto de vista ontológico, la verdad es la posición dóxica de un objeto plenamente intuitivo y por consiguiente motivado racionalmente (58). Esta observación vale igualmente, para la verdad en el dominio pre-predicativo en donde la verdad del juicio es pre-constituído (59). En efecto, todo juicio supone la donación 'primitiva' de la cosa perceptiva, motivada o legitimada racionalmente en y por la percepción (60).

La concepción de la verdad como ser (identidad objetiva) implica una revolución en la epistemología. El lugar de la verdad no se encuentra exclusivamente en el juicio como siempre lo afirmó la tradición clásica. Ciertamente que nuestras relaciones cognoscitivas con la realidad se explicitan predicativamente en el juicio, pero este reposa sobre la experiencia pre-predicativa, es decir, sobre la donación o presencia de las cosas al pensamiento que se dirige hacia ellas. Es por esto por lo que la evidencia, en cuanto constatación de la coincidencia entre objeto e 'intención' no presenta el carácter de un juicio. Todo acto intencional puede ser 'llenado' por la presencia del objeto. Ahora bien, este objeto no es siempre una relación o un estado de cosas. La anticipación, por ejemplo, de los perfiles que faltan en una percepción actual no es un juicio que venga a añadirse a la percepción (61).

De las anteriores consideraciones se siguen los siguientes puntos:

a) hay una equivalencia entre "objeto verdaderamente existente" y objeto que debe ser puesto "en una tesis original y perfecta"

b) a cada región de ser corresponde una evidencia 'primitiva' apropiada: "la categoría de objetividad y la categoría de la evidencia son correlativas a cada especie fundamental de objetividades... le corresponde una especie fundamental de la experiencia, de la evidencia..." (62).

c) a todo objeto corresponde, por principio, una "conciencia posible en la cual el objeto sería así de manera originaria y perfectamente adecuado", lo que quiere decir que el objeto tiene su sentido y su ser de una constitución subjetiva. Esta adecuación no es siempre realizable. La percepción externa, por ejemplo, está condenada a la inadecuación. La adecuación es, por consiguiente, una Idea immanente en sentido kantiano, sin embargo, la "donación perfecta de

58) Cfr. F. T. L., pp. 113 ss.

59) Cfr. E. U., && 68, 73.

60) Cfr. Krisis, p. 107; F. T. L., p. 141; Ideen I, p. 161.

61) Cfr. F. T. L., & 60.

62) F. T. L., p. 144.



cosa" es exigida en cuanto idea que prescribe a priori "el desenvolvimiento infinito de un aparecer continuo" (63).

d) El objeto constituido es un título aplicado a conexiones eidéticas de la conciencia. Ella se presenta primero como un **X noemático**, es decir, como sujeto del sentido y de las proposiciones. Sujeto que, en segundo lugar, se presenta como "objeto real", es decir como un título aplicado a ciertas conexiones en las cuales el **X**, que introduce la unidad en términos de sentido, recibe "una posición conforme a la razón" (64). Cada objeto constituido, considerado sea como 'centro de unidad' sea como 'realidad' es el **Index** de su constitución subjetiva. El reenvía a una multiplicidad de operaciones y confirmaciones de la conciencia en las cuales él se constituye.

Todo objeto es doblemente constituido en una serie de "sistemas perfectamente determinados de configuraciones de conciencia que presentan una unidad teleológica" que lo ponen y lo legitiman. Para el análisis intencional, él se convierte en el **hilo conductor (Leitfaden)** que permite alcanzar el **quomodo noético** de su constitución, lo cual significa la revelación de su sentido y de la teleología de la razón (65).

### La razón, telos de la conciencia

Hemos analizado la estructura intencional de la conciencia y hemos puesto de manifiesto su sentido teleológico: "ella tiene una disposición a la 'razón' e inclusive una tendencia hacia ella, ella tiene, por consiguiente, una disposición a ofrecer las pruebas justificativas de la exactitud... y a tachar las inexactitudes" (66).

La intencionalidad, vida del sujeto, es un proceso dinámico que tiende teleológicamente a un ser 'llenada', un llenar que se realiza tanto por la donación en persona del ser intencionado como por la legitimación racional en la plenitud intuitiva del mismo 'llenar'. Así la efectuación de la teleología de la conciencia es la revelación de la **Verdad** como **Ser** en el proceso de objetivización y de la **Verdad** como **Razón** en el proceso de legitimación por la evidencia. Gracias a la teleología, la conciencia puede trascender el flujo infinito de las vivencias para convertirse en Razón en la constitución del mundo.

La evidencia, en cuanto "posesión originaria del ser verdadero y real" (67) se identifica con el acto del conocimiento, puesto que ella es la aprehensión del ser, en oposición a las intenciones 'vacías' del simple discurso. Por su lado, el ser verdadero es la identidad entre una intención y una donación (68). El acto cognoscitivo explicita en

63) Cfr. *Ideen* I, & 145, 144.

64) Cfr. *Ideen* I, & 145.

65) Cfr. *Ideen* I, pp. 348-353, 388; C. M., & 21, 29; F. T. L., p. 237.

66) F. T. L., p. 143.

67) Cfr. F. T. L., p. 113.

68) Cfr. L. U. II, 2, p. 122.

la "percepción adecuada" de identificación este ser verdadero que ya ha sido vivido en la síntesis del "llenar".

La conciencia, bien lo sabemos, es intencional no solo actual sino también potencialmente. De aquí que nosotros la podamos definir como conciencia del mundo, puesto que todo objeto me reenvía finalmente a este. El 'llenar' actual de una intención se inscribe en un proceso infinito que tiende a la realización de todas las intenciones —actuales y potenciales— de la conciencia. Ahora bien, siendo así que conocer y 'llenar' vienen a ser finalmente la misma cosa, debemos añadir: el conocimiento es un proceso infinito que tiende hacia la posesión absoluta y adecuada del ser en su totalidad. La conciencia, a causa de su estructura teleológica, "tiene una disposición a la razón", puesto que ella no solamente vive en una actividad continua de constitución del mundo sino también en un proceso indefinido de legitimación. Gracias, igualmente, a esta estructura teleológica, la conciencia no solamente tiene una disposición sino también "una tendencia constante hacia la razón". En efecto, la conciencia no puede dejar de ser intencional y por otra parte cada una de sus intenciones actuales está acompañada por un horizonte infinito de intenciones potenciales. Ahora bien, tanto la conciencia intencional potencial como el mundo son horizontes de familiaridad precontenidos en la conciencia actual, lo que significa que ellos orientan y motivan 'naturalmente' el proceso infinito hacia la adecuación total y por consiguiente, hacia la racionalidad total.

La conciencia tiende de esta manera hacia una racionalidad total. Tender hacia una tal racionalidad es tender hacia la verdad absoluta, hacia la "posesión originaria del ser verdadero y real", es decir, hacia el conocimiento absoluto de la totalidad del ser real.

Es este telos, este polo último del movimiento teleológico de la conciencia el que permitió a Husserl definir la filosofía como Idea.

DANIEL HERRERA RESTREPO

IDEA DE LA FILOSOFIA (1911)

Was uns in dieser Betrachtung als sehr merkwürdig auffaelt, ist der Umstand, dass die Entfaltung der Idee der allervollkommensten Erkenntnis uns zur Idee des Vollkommensten Bewusstseins und der vollkommensten Welt und zum theologischen Ideal der Gottheit führt.

Manuscripto F, 1, 14, p. 46.

Hemos visto que el escrito *La Filosofía como ciencia rigurosa* no logra darnos una definición 'rigurosa' de la filosofía. La filosofía significa, sencillamente, 'ciencia rigurosa', pero ninguno de estos dos conceptos es explícitamente analizado. La filosofía responde, se nos dice, "a los ideales más nobles de la cultura humana"<sup>1</sup>, y por lo mismo debe ser un "conocimiento absoluto"<sup>2</sup>, es decir, válido en todo tiempo y para todos los hombres. Pero ¿este conocimiento es posible? No es demostrado. Tampoco se nos dice cuál sería en concreto la estructura formal y el objeto propio de la filosofía. Fuera de la crítica al naturalismo, al historicismo y a la filosofía de la *Weltanschauung* y a partir de dicha crítica sólo hemos encontrado algunas indicaciones generales sobre una filosofía que pretende llegar a ser ciencia estricta. De aquí la necesidad para Husserl de volver sobre el tema. Y efectivamente así fue en 1911. En el semestre que siguió a la publicación de su artículo, vuelve a tratar por extenso el problema acerca del sentido de la filosofía. Como introducción a un curso sobre los problemas fundamentales de la ética el filósofo presentó una serie de consideraciones sobre las disciplinas filosóficas y sobre la idea de la filosofía<sup>3</sup>. Estas

<sup>1</sup> *Phil. als strenge Wiss*, p. 293.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 290.

<sup>3</sup> El inédito fue intitulado por el mismo Husserl de la siguiente manera: "*Idee der 'philosophischen Disziplinen', Idee der Philosophie. Vorgetragen als Einleitung in die Grundprobleme der Ethik. Sommer 1911,*



consideraciones tienen una gran importancia en la evolución del pensamiento de Husserl por diversas razones. Ellas vienen a confirmar el carácter "ideológico" de la noción presentada en *La Filosofía como ciencia rigurosa*. En estas páginas la filosofía recibe un contenido concreto en cuanto conocimiento absoluto y en cuanto ciencia que responde a los intereses más elevados de la humanidad <sup>4</sup>. El mismo Husserl al leer años más tarde estas consideraciones las estimó como "Consideraciones llenas de valor" <sup>5</sup>.

Al querer investigar el lugar que ocupa la ética dentro de un pensamiento filosófico, Husserl se hace la pregunta "¿Qué es la filosofía?". La respuesta no es inmediata. En un análisis del movimiento teleológico de la razón, Husserl se esfuerza por situar, según el valor teórico, cada una de las etapas de esta teleología. En el punto de partida admite, como hipótesis de trabajo, una idea de la Filosofía muy semejante a aquella presentada en *La Filosofía como ciencia estricta*. La Filosofía es, nos dice, la ciencia que responde a los intereses más elevados del conocimiento, o la ciencia que, plenamente consciente, es movida por la idea de un conocimiento perfecto y absoluto <sup>6</sup>. Y Husserl añade que se trata de una idea que debe ser "desarrollada", determinada y esclarecida científicamente; como también, que es necesario investigar cuáles son las disciplinas formales y los principios correspondientes que, como normas absolutas, deben ser aplicados a los conocimientos singulares para que estos puedan ser considerados, igualmente, como filosóficos <sup>7</sup>.

Husserl se propone, pues, esclarecer tanto el sentido como el objeto de la filosofía. Para hacerlo, sitúa cada uno de los co-

---

Göttingen". El texto original está redactado en taquigrafía y se encuentra en los archivos-Husserl de Lovaina. Citaremos la transcripción hecha en los Archivos, aun no publicada, y que lleva la sigla *F I 14*.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 16.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 16: "Wir können es zunächst mit folgendem Ansatz versuchen: Philosophie ist die Wissenschaft, welche die höchsten Erkenntnisinteressen vertritt, oder die, und zwar voll bewusst, von der idee der vollkommenen Erkenntnis, der absoluten Erkenntnis bewegt wird".

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*: "Ihr liegt es also ob diese zunächst ungeklärte und verworrene Idee, der sich alle Erkenntnis einordnet oder unterordnet, der aber keine vollkommenen genügt, wissenschaftlich auszugestalten, zu bestimmen, zu klären, die zu ihr gehörigen Prinzipien und prinzipiellen Disziplinen

nocimientos singulares en el lugar que le correspondería al interior del movimiento teleológico de la razón <sup>8</sup>. El telos, el fin de este movimiento no es otro que la filosofía definida por Husserl como la ciencia de la *construcción a priori de la idea del mejor de los mundos posibles y de las ideas correlativas: una persona, una vida y una realidad, como las más perfectas entre todas las pensables*.

Considerado esto atentamente, nos encontramos ante un neoleibnizianismo. ¿Cómo ha llegado Husserl a dar a la filosofía, como objeto propio, la estructuración a priori de la idea del mejor de los mundos posibles?

En el movimiento teleológico que nos presenta Husserl, podríamos distinguir varias etapas. Primeramente, Husserl analiza la tendencia que todo conocimiento tiene de llegar a ser absoluto y perfecto, lo cual exige una reflexión sobre los actos cognoscitivos. En esta etapa, nos encontramos todavía en la dimensión de *La Filosofía como ciencia rigurosa*. En la etapa siguiente, Husserl encuentra su punto de partida en la adaptación de la naturaleza a las exigencias de universalidad y unidad del pensamiento, tal como esa exigencia se había manifestado en la primera etapa. El punto culminante aquí es la concepción a priori del mejor de los mundos posibles y de la filosofía como ciencia que explicita y fundamenta dicha concepción. Se podría, finalmente, considerar una tercera etapa que partiendo de una reflexión sobre el mejor de los mundos posibles, llega a la concepción de la idea de Dios como el Ser Absoluto y a la concepción de la filosofía como la "ciencia de la idea pura de la divinidad". Así tendríamos una definición de la filosofía, semejante a una de las definiciones de la metafísica formulada por Aristóteles <sup>9</sup>.

Estudiemos detalladamente el movimiento teleológico de la razón tal como nos lo presenta Husserl en el manuscrito inédito que tenemos a la mano.

Nuestras primeras relaciones cognoscitivas con la realidad,

---

zu entwickeln und von ihnen-als idealen Normen methodisch Anwendung zu machen auf alle besonderen Erkenntnisse. Die besonderen Erkenntnisse sollen dadurch zu philosophischen umgeprägt werden".

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, E (IV) I, 1026 a. 32; K (XI), 7, 1064 b, 6-14.



están determinadas por la necesidad de satisfacer las exigencias inmediatas de la vida. El conocimiento es conocimiento de objetos individuales y de leyes aisladas <sup>10</sup>. Poco a poco, sin embargo, nos es dado liberarnos de estas necesidades, lo cual permite purificar nuestro interés teórico, para no ser determinado sino por el valor intrínseco del mismo conocimiento <sup>11</sup>. En todo interés teórico purificado, se anuncia una tendencia hacia el conocimiento absoluto <sup>12</sup>. Esto se puede comprobar en la exigencia de clarificación, de fundamentación y de legitimación que presenta dicho interés, como también se puede verificar en la insatisfacción en que nos dejan los conocimientos aislados de los hechos y de las leyes.

El interés teórico exige unidad y universalidad en nuestros conocimientos. Es esta exigencia la que nos hace pasar de conocimientos particulares a otros cada vez más universales: de los hechos a las leyes, de las leyes a las teorías, de las teorías limitadas a otras más vastas y que abracen las precedentes <sup>13</sup>. Se trata de un movimiento sin límites hacia la universalidad y hacia la unidad de una sola teoría, de la cual se podrían deducir sistemáticamente todas las leyes que corresponden a un dominio determinado de objetos; leyes que, a su vez, comprenderían y explicarían toda realidad que pueda presentarse bajo las mismas condiciones que aquellas que hacen ya parte de sus dominios <sup>14</sup>. Esta división de objetos en dominios determinados, en cuanto están regidos por leyes determinadas da origen a la constitución de las diversas ciencias positivas. Sin embargo, el movimiento teleológico de la razón no se agota con la formación de todas estas diversas ciencias. En efecto, los objetos de un dominio determinado guardan relaciones con los objetos de otros dominios, lo que implica, por consiguiente, relaciones especiales entre las diversas ciencias. Dichas relaciones deben ser igualmente sistematizadas. La búsqueda de unidad entre las diversas ciencias se convierte, de este modo, en una exigencia de la razón <sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. *F I 14*, p. 19.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 20.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 18, 20.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 21.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 21, 22.



Al lado de este problema de la unificación de las diversas ciencias y teorías, se encuentran otros problemas que conducen aún más lejos al movimiento teleológico de la razón. Husserl cita, entre otros, el de la verdad. Nosotros lo hemos experimentado más de una vez: todo juicio fundado en la experiencia o en conexión con un pensamiento general e indirecto, se revela frecuentemente como no respondiendo a la realidad<sup>16</sup>. El es, por principio, reformable. Por otra parte, la duda sobre los enunciados "verdaderos" de la ciencia es siempre posible, lo mismo que la interrogación sobre la posibilidad del conocimiento, sobre sus diversas formas y, en fin, sobre el valor de los métodos adoptados<sup>17</sup>. Todo esto explica por qué nosotros somos impulsados a dirigir nuestra mirada, no ya sobre las cosas sino más bien, sobre nuestro propio pensamiento en cuanto tiende hacia las cosas. Estas consideraciones dan origen a nuevas ciencias, por ejemplo, a la lógica formal. La lógica, elaborada en la "reine Allgemeinheit", trata de buscar las normas del juicio verdadero, las formas del silogismo, etc.<sup>18</sup>.

La tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto se realiza así de una manera teleológica. Esta teleología, partiendo de la experiencia concreta, singular y práctica, se despliega en los conocimientos sistemáticos y teóricos de las ciencias positivas para llegar, finalmente, a una ciencia del conocimiento en cuanto tal.

Para Husserl, este movimiento teleológico del conocimiento está dirigido por un impulso filosófico que se ignora a sí mismo: él se realiza sin que el sabio tenga necesariamente conciencia del ideal hacia el cual tiende el conocimiento, ni acerca del valor de este ni de su realización concreta. En una palabra, la verdad absoluta no siempre es puesta por el sabio como el telos final de su actividad teórica<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 22, 23.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 23, 28, 29.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 24, 25.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 29, 30: "In all solchen Fortschreiten der Erkenntnis waltet eben in Form der sie beherrschenden Teleologie ein philosophischer Zug, aber sozusagen unbewusst, nicht als Idee denkmässig gefasst, nicht als Erkenntnisideal gewertet und nicht als oberstes Ziel der Erkenntniswillens gesetzt und in realisierende Betätigung übergeführt; mit einem Worte: nicht in Form der Philosophie". P. 80: "Jede historisch erwachsenen Wissenschaften ist eine Etappe auf dem Weg zur absoluten Erkenntnis".

Cuando esta tendencia hacia el conocimiento absoluto se convierte en un ideal conscientemente buscado y, por consiguiente, en un fin normativo de la actividad teórica, tenemos entonces la filosofía, la que se definiría como la ciencia que tiene por objeto el ideal de un conocimiento sistemático que abarca el todo, el ideal de un conocimiento perfectísimo y plenamente fundado <sup>20</sup>.

Con esta definición de la filosofía termina Husserl la primera etapa de su análisis. La definición está formulada en términos epistemológicos, sin que la misión de la filosofía sea exclusivamente epistemológica. La ciencia traduce un saber que implica en sus fundamentos una necesidad cuya fuente son las ideas y las leyes puras. Ahora bien, la filosofía, que es la ciencia pura e ideal, está llamada a dar las normas puras, ideales y absolutas para el pensamiento <sup>21</sup>. Además, toda búsqueda de unidad teórica y absoluta para el conocimiento, pertenece a la filosofía, como también pertenece a ella toda investigación que ofrezca conocimientos que permitan, de una u otra manera, realizar los ideales de la razón. Tales son, por ejemplo, las investigaciones que tienen un valor para todos los órdenes de objetos y que sirven de base a la división de las realidades en regiones determinadas, etc. <sup>22</sup>. En fin, todas las ciencias positivas pueden convertirse en conocimientos filosóficos, en la medida en que se subordinen a las normas absolutas de las ciencias ideales <sup>23</sup>.

Como idea, la filosofía es un título para toda ciencia absoluta. Tal es otra de las definiciones dadas por Husserl en el manuscrito que estudiamos <sup>24</sup>. Ya en *La Filosofía como ciencia rigurosa* se podía leer que "la ciencia es un título para los valo-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 30: "Philosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewusst leitende Ziel geworden ist. Das aber heisst: Philosophie ist thematisch auf das 'Ideal' systematischer (theoretisch, wie sachlich) allumspannender Erkenntnis, und dabei natürlich vollbegründeter, allervollkommenster".

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 80, 81.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 31, 33, 51, 52, 81, 82.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 51, 81.

<sup>24</sup> "Philosophie als Idee, letzte Philosophie wäre nichts anderes als Absolute Wissenschaft überhaupt", p. 80.



res absolutos intemporales" <sup>25</sup>. Pero en esta primera etapa, lo mismo que en el artículo citado, el concepto de la filosofía permanece siempre indeterminado. Todo conocimiento absoluto, se nos dice, puede ser considerado como conocimiento filosófico. Significa esto que todo conocimiento absoluto constituye el objeto propio de la filosofía ¿Por qué distinguir entonces diferentes saberes?

A decir verdad una determinación más concreta del objeto propio de la filosofía sólo nos es ofrecido en la segunda etapa del análisis. En efecto, la teleología de la razón va aún más lejos. Una vez enumeradas las diferentes disciplinas que podrían considerarse filosóficas, Husserl añade: "finalmente y en el sentido más elevado" son filosóficas "die konstruktiven teleologischen Disziplinen", es decir las ciencias que conciben a priori el más perfecto de todos los mundos, como también las ideas y normas que le corresponden <sup>26</sup>.

Partiendo de la exigencia de universalidad y de unidad, siempre más acentuada, y de la adaptación de la naturaleza a esta exigencia, Husserl llega a una nueva concepción de la filosofía, como ciencia priori del mejor de los mundos posibles.

Hemos visto cómo la razón, a partir de la experiencia concreta, hace surgir la estructura de universalidades y de regiones de objetos, cada vez más vastos. Hemos visto, igualmente, cómo esos objetos están sometidos y se explican a partir de ciertas unidades teoréticas que, a su vez, se subordinan a unidades más vastas. Esto prueba que la naturaleza está constituida de tal manera que permite a la razón darse ideales cada vez más elevados. Los objetos se unifican bajo las leyes, las leyes bajo teorías y las teorías, parece, se subordinan finalmente a una única teoría capaz de abarcar todas las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, ni la teleología de la razón, ni la adaptación de la naturaleza, se agotan en la formación de las ciencias positivas, de las ontologías regionales, de la ontología formal o de la lógica formal <sup>27</sup>.

En efecto, a partir de la idea de naturaleza y suponiendo un cierto grado de perfección en las diversas ontologías (formal

<sup>25</sup> *Phil, als strege Wiss.*, p. 333.

<sup>26</sup> *F I 14*, p. 33.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 34,35.



y regionales) se puede concebir a priori y someter a examen los diferentes mundos posibles, dirigiendo entonces nuestro interés hacia aquel que presente el maximum de perfección frente a las aspiraciones de la razón <sup>28</sup>. En otras palabras, la teleología de la razón tiene su punto culminante en la concepción de la filosofía como ciencia de la idea a priori del más perfecto de los mundos posibles <sup>29</sup>.

La validez del conocimiento no es el único ideal de la razón. Es necesario añadir una determinada constitución de la realidad. Para Husserl, la perfección de una vida racional implica un mundo que responda a las más elevadas intenciones del conocimiento <sup>30</sup>. Por consiguiente, si la teleología de la razón llega hasta la concepción a priori del mejor de los mundos posibles, este mundo constituye, entonces, el correlativo último del ideal de la misma razón y la perfección de la vida teórica.

Y lo que se dice de la razón teórica podría decirse, igualmente, de la razón práctica y de la razón evaluadora. Las ciencias eidéticas, a partir del mundo de la experiencia, nos libran la esencia de dicho mundo, esencia que viene a definir 'un mundo posible'. Este mundo posible, analizado desde el punto de vista práctico y de la razón evaluadora, nos permite, igualmente, concebir a priori diferentes 'mundos posibles'. Entre ellos se podría escoger aquel que se presenta como el campo más propicio para los valores axiomáticos y prácticos más elevados <sup>31</sup>. De esta manera, las diversas teleologías que corresponden a las diversas funciones esenciales de la razón (conocer, querer, valorizar) se realizarían en la concepción a priori del mejor de todos los mundos posibles y de sus ideas correlativas. Pero, si tenemos en cuenta que estas funciones se compenetran y se implican mutuamente para constituir una única razón, entonces podríamos decir lo mismo de las diversas teleologías y hablar de un sólo ideal y de una sola teleología <sup>32</sup>. El 'telos' correspondiente, será la constitución a priori de la idea del

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 36, 37.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

<sup>30</sup> "Ein Erkenntnisleben ist nur vollkommen, wenn es in Beziehung steht auf eine 'Welt', die höchsten Erkenntnisintentionen in angemessener Weise entgegenkommt", *Ibid.*, p. 11. Cfr. p. 35.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 37, 40.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 6, 7, 11.

más perfecto de los mundos posibles y, correlativamente, de la personalidad más perfecta. Esta personalidad, en cuanto tal, exige a priori una vida y una realidad perfectísimas, una realidad que sirva de campo al conocimiento, a la valoración y actos volutivos, por lo mismo, los más perfectos<sup>33</sup>. Para Husserl la constitución de la idea de un tal mundo y de una tal personalidad, define, "finalmente, en el sentido más elevado" a la filosofía<sup>34</sup>.

Esta concepción Husserliana de la filosofía, está lejos de concordar con aquella expuesta en *La Filosofía como ciencia rigurosa*. Y digámoslo, desde ahora, que esta concepción no la volveremos a encontrar en los escritos posteriores. Husserl, es cierto, continuará hablando de mundos posibles e inclusive del 'mejor de los mundos posibles', pero solamente en este inédito, define la filosofía, 'en sentido más elevado', como la ciencia a priori de la idea del mejor de los mundos posibles. En ningún otro escrito el objeto propio de la filosofía es reducido, como aquí, a un neoleibnizianismo.

En las obras posteriores Husserl buscará la recuperación total, mediante la reflexión, del mundo de la experiencia vivida, del mundo real, de la *Lebenswelt*. Sin embargo, la reducción del mundo no significará, de ninguna manera, la pérdida del mundo, puesto que este es recuperado en su ser absoluto. La creencia en el mundo, la tesis de la actitud natural, es colocada 'entre paréntesis', puesta 'fuera de circuito', pero solamente con el fin de recuperarla en su sentido pleno. Que no podamos librarnos de tal creencia, poco importa. Lo importante es que nosotros podamos superar nuestra 'ingenuidad' natural al tomar conciencia del verdadero significado de la subjetividad que, de manera anónima, constituye el universo.

<sup>33</sup> "Alle diese Bestrebungen kulminieren offenbar in der Explication, bzw. systematischen Angestaltung einer obersten Idee oder eines Paares Ideen, nämlich der Idee einer apriori vollkommensten unter der möglichen 'Welten' und der mit ihr korrelativen Verhältnis stehenden Idee einer Vollkommensten Personalität, eines vollkommenstens Lebens, das eben als solches apriori die Bezogenheit fordert auf einen denkbar vollkommensten Lebensinhalt und damit auf eine denkbar vollkommenste Wirklichkeit als Feld vollkommenster Erkenntnis, vollkommenster Schönheitswertung und vollkommenster Willensbetätigung". *Ibid.*, pp. 39, 40.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.



si Teniendo en cuenta el pensamiento huserliano en su conjunto, nos vemos obligados a decir que, la recuperación del mundo en la subjetividad trascendental, implica un saber absoluto. Todo el esfuerzo de Husserl tendía hacia la racionalización total de la experiencia. Para alcanzar la realización de este proyecto Husserl describe eidéticamente el mundo, analiza la 'esencia pura' del mundo y lo presenta en términos de posibilidad. Sin embargo, se trata del mundo como tal, del mundo de la experiencia vivida y no de la construcción a priori de la idea del mejor de los mundos posibles <sup>35</sup>.

Que el hombre pueda darse como ideal la realización de una ciencia en el sentido de absoluta y universal, que esta ciencia deba ser concebida como medio para obtener la perfección de la propia personalidad, aún más, que la ciencia sea concebida como 'idea límite' en sentido kantiano, es decir, como principio regulador, como un telos hacia el cual se orienta la teleología de la razón en un progreso continuo pero indefinido, todas estas son ideas que Husserl sostendrá hasta el final de sus días y sobre lo cual podemos ver un influjo del inédito que estudiamos. Hay, sin embargo, una diferencia entre dichas ideas y las expresadas en este inédito: en el pensamiento posterior se trata del mundo y del hombre como ideas del mundo y del hombre reales; en el inédito, se trata de una concepción de la filosofía como ciencia del mejor de los mundos entre todos los concebibles.

El mismo Husserl se dio cuenta de esta diferencia. Releyendo años más tarde este manuscrito —como era su costumbre— anotó los puntos que él consideraba débiles en su reflexión. Lo primero, nos dice, es la referencia exclusiva a la idea de una conciencia la 'más perfecta', sin tener en cuenta el ego personal, en cuanto es capaz de darse un ideal de perfección y capaz de realizar dicho ideal, en un progreso indefinido,

---

<sup>35</sup> En otro inédito podemos leer: "Es gibt unendlich viel mögliche Welten als anschauliche Abwandlungen der jeweilig uns geltenden. Aber diese ist notwendig, ins unendliche für uns und jede erdenkliche Subjektivität 'Erscheinung' und diese möglichen Welten erdachte Abwandlungen dieser Erscheinung. Letztlich aber zeigt sich, dass nur eine einzige, die faktische Welt denkbar ist als Welt der Wahrheit..." *E III 4*, p. 63. Cfr. *Erfahrung und Urteil*, p. 50.



Husserl indica, enseguida, la ausencia de un análisis sobre 'la racionalidad' de un ideal de perfección que, en sí, correspondería a la idea de Dios y, finalmente, subraya el carácter formal de sus consideraciones <sup>36</sup>.

Hemos hablado de una tercera etapa en el análisis husserliano y hemos llamado la atención sobre el carácter problemático que le otorga Husserl. Es decir, se trata de una etapa en la cual el filósofo formula una serie de problemas que deben ser estudiados más detenidamente <sup>37</sup>. A partir de la idea del mejor de los mundos posibles y de la idea de la personalidad la más perfecta nos podríamos interrogar, dice Husserl, sobre la idea de Dios, considerado como el Ser más perfecto: aquel que constituye el mundo más perfecto <sup>38</sup>. En este caso la filosofía se podría definir "como lo correlativo a la idea de Dios... como la ciencia del ser absoluto, como ciencia de la idea de Dios y como ciencia del Ser que existe de manera absoluta" <sup>39</sup>.

Husserl hace, finalmente, una serie de consideraciones sobre la manera de comprender la idea de Dios, pero lo hace más en forma de problematización que de formulación de tesis <sup>40</sup>.

Entre los problemas más difíciles del pensamiento husserliano encontramos el de las relaciones entre la fenomenología y la metafísica en sentido tradicional, como también el problema de la posición de Husserl frente al problema de Dios. Según las obras publicadas por el mismo Husserl, Dios debe ser comprendido como 'idea límite' <sup>41</sup>. Por otra parte, en los inéditos, las cuestiones que conciernen a Dios, son resueltas en términos de 'posibilidad última' es decir, que Dios es considerado como la 'idea absoluta del ser'. Como tal, esta idea es colocada en un horizonte infinito, como el polo hacia el cual todo se orienta, en un movimiento indefinido. Sabemos, en fin, que a partir de las exigencias intrínsecas de la misma fenomenología, según las cuales toda certeza queda restringida al fenómeno puro, una ciencia filosófica sobre Dios es imposible.

<sup>36</sup> Cfr. *F I 14*, pp. 40, 41.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 42, 43.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 42, 43.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 43, 45.

<sup>41</sup> *Ideen I*, p. 191.

Dios, en efecto, por definición 'no aparece' como fenómeno <sup>42</sup>.

A pesar de lo anterior, hay testimonios sobre las 'intenciones metafísicas' de Husserl <sup>43</sup>. Quizá, se podría encontrar ya en 1911, es decir, en el inédito que hemos estudiado, un movimiento del pensamiento Husserliano hacia el Dios de la metafísica tradicional. En este caso tendríamos que analizar más detalladamente la manera como Husserl llega a la Idea de Dios como punto culminante de la teleología de la razón <sup>44</sup>.

Notemos, por último que el mismo Husserl considera como muy significativo el hecho de que el desarrollo de la idea del conocimiento más perfecto, conduzca a la *idea teleológica* de la divinidad <sup>45</sup>.

Las reflexiones de Husserl expresadas en el inédito se dejaron sentir en todo su pensamiento posterior. En sus últimos años la filosofía será entendida siempre a partir de las exigencias de una 'humanidad auténtica', exigencias que implican la idea

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 121, 122.

<sup>43</sup> A. Diemer ha llamado la atención sobre este aspecto del pensamiento Husserliano en su artículo *Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Zeitschrift für phil. Forschung*, 13 (1959), pp. 274 ss. Recordar igualmente que en el Coloquio sobre Husserl en Royaumont (1957), el R. P. Van Breda director y fundador de los Archivos-Husserl defendió la tesis siguiente: "Pour Husserl, la problématique de la réduction n'est autre chose que sa decouverte de la dimension métaphysique". En la discusión que siguió a la conferencia de Van Breda, Roman Ingarden, discípulo y confidente de las preocupaciones intelectuales de Husserl, se expresó de la siguiente manera: "Je suis d'accord avec le rapporteur pour dire que les derniers motifs de Husserl dans ses considérations sur la conscience transcendente étaient de nature métaphysique (problème de Dieu)". Cfr. *Husserl, Cahiers de Royaumont*, París, 1959, pp. 315 ss. y 330.

<sup>44</sup> Diemer cita un texto de Husserl de 1932 cuyas ideas bien podríamos relacionar con las que encontramos en el inédito estudiado: "Die höchstgehenden aller Frage... sind aber die metaphysischen: sie betreffen Geburt und Tod, letztes Sein des 'ich' und als Menschheit verobjektiviertes 'Wir', die Teleologie; die letztlich zurückführt in die transzendente Subjektivität, und ihre transzendente Historizität und natürlich als Oberstes: das Sein Gottes als des Prinzips dieser Teleologie und der Sinn dieses Seins gegenüber dem Sein des ersten Absoluten, dem Sein meines transzendentalen Ich und der sich mir erschliessenden transzendentalen Allsubjektivität — der wahren Stätte göttliche 'Wirkens'; zu dem die Konstitution der Welt als 'unserer' gehört— von Gott her gesprochen die ständige Welschöpfung in uns, in unserem transzendentalen, letzten wahren Sein". Artículo citado p. 248, 249.

<sup>45</sup> *F I 14*, p. 46.

de un *hombre ideal* viviendo en un *mundo ideal*. Como idea, el hombre será definido como aquel que ha llegado a ser "verdadero, libre, autónomo", como aquel que ha realizado "la razón que le es innata", como aquel que le ha impuesto "al conjunto de su vida personal, la unidad sintética de una vida colocada bajo la norma de la responsabilidad universal de sí mismo", porque no hay autonomía sin responsabilidad<sup>46</sup>. Como idea, el hombre presupone, igualmente, un mundo ideal. Si el hombre concreto se realiza en la medida en que él se aproxima al hombre ideal, necesariamente debe transformar su mundo en un mundo plenamente racional. Se trata de una condición necesaria para una vida auténtica, para una vida entregada a la satisfacción de las tendencias teleológicas que conforman al ser humano<sup>47</sup>.

Husserl utilizando una terminología de Fichte, llamará a esta vida auténtica en un mundo auténtico, *la vida feliz*. La *Seligkeit*, nos dice Husserl en un manuscrito de 1923, sólo se puede dar en una existencia ideal en donde no hay lugar, por principio, para el error, el pecado y el peligro de perderse<sup>48</sup>. Esta perfección absoluta —meta hacia la cual se orienta la teleología humana— es definida por Husserl mediante la idea de Dios. Dios es el "unendlich ferne Mensch" (el hombre infinitamente lejano). Dios se resuelve en la idea de la verdad y en la vida de la verdad. Por esencia el hombre no puede ser ni agotar a Dios, porque la verdad no puede ser agotada. La verdad es una idea límite. Dios, en cuanto idea, es sinónimo de verdad absoluta, de ser absoluto. Ahora bien, la teleología que guía el devenir humano no es otra cosa que la tendencia del hombre hacia lo absoluto en el orden del pensamiento, del querer y del valorar<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. *Krisis*, p. 272; *Erste Philosophie II*, p. 197.

<sup>47</sup> Cfr. *Manuscrito A V 22*, pp. 26, 32.

<sup>48</sup> Cfr. *Manuscrito B I 37*, pp. 48, 49; *Erste Philosophie II*, p. 201.

<sup>49</sup> Cfr. *Krisis*, p. 67 y *Erste Philosophie II*, pp. 196, 344, 349.



DANIEL HERRERA  
Universidad del Valle

IDEAS Y VALORES, Univ. Nal. 1983, No. 61  
Publicado también en REVISTA DE FILOSOFIA, México,  
1984, No. 49.

## HEIDEGGER: PROLONGACION, RADICALIZACION Y ABANDONO DE LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Quisiéramos señalar hoy, en forma muy sintética, algunos puntos que nos puedan servir para un intercambio de ideas sobre las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y la fenomenología de Husserl.

Ignoramos los motivos personales que llevaron a Heidegger a distanciarse de su maestro. No conocemos, tampoco, un texto en el cual Heidegger discuta ex profeso las ideas de Husserl. Es de lamentar que en el curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, dictado en 1927, no hubiese logrado Heidegger desarrollar los dos últimos puntos del programa anunciado, a saber: "Las estructuras fundamentales del método fenomenológico: Reducción, Construcción, Destrucción" y "La ontología fenomenológica y el concepto de filosofía" /1/.

A pesar de lo anterior, tenemos elementos suficientes en la obra de Heidegger para que nosotros podamos indicar en qué sentido su

---

(1). *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*. XII-472, Klostermann, Frankfurt, 1975.

filosofía significó una prolongación, una radicalización y, finalmente, un abandono de la fenomenología husserliana.

Ante todo, séanos permitido afirmar que en Husserl, más que en ningún otro filósofo, es necesario el conocimiento de las obras posteriores para poder comprender los alcances de los primeros escritos. A lo largo de su vida un sólo propósito acompañó los esfuerzos intelectuales de cada día: tematizar la intuición de la correlación sujeto-objeto, tenida en 1890, según la cual todo existente es un índice para un sistema de vivencias en las cuales él 'se da' según leyes aprioricas: "todo el trabajo de mi vida, escribe Husserl, estuvo dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este apriori de la correlación" /2/. La imposibilidad de llevar a feliz término esta elaboración desde un primer momento, explica que muchos de sus discípulos, entre otros el mismo Heidegger, no hubiesen logrado "pensar lo impensado" en los primeros escritos husserlianos y que, siguiendo otros caminos, hubiesen logrado, en cierto momento, metas que en lugar de significar un rompimiento total con el maestro, representaron una prolongación de la fenomenología en un sentido no muy lejano de la prolongación realizada por el propio Husserl al final de sus días.

## I

Bien sabemos que el problema de Husserl, desde el primer momento, fue aquel del 'fundamento'. Fundamento de las matemáticas, de la lógica, de la epistemología e, inclusive, de la historia de la filosofía. De acuerdo con la intuición ya mencionada de 1890, Husserl considera en las *Investigaciones Lógicas* que lo que define a una verdadera ciencia es su tendencia hacia una objetividad absoluta. Si esto es así, el problema del fundamento sólo puede ser resuelto mediante un *análisis* de la *intencionalidad* de la conciencia.

La formación matemática de Husserl 'contaminará', desde el primer momento los intentos de solución al problema del fundamento. El matemático no sólo trabaja sobre valores o esencias ideales sin preguntarse sobre su correspondencia con realidades de hecho sino que, inclusive, tiende a hipostasiar las relaciones inteligibles, a considerar que el espíritu puede encontrar una verdad en sí que no sólo se impone al matemático sino que puede darse sin él. Condicionado por este espíritu matemático Husserl establece en las *Investigaciones Lógicas*

(2). Krisis, La Haya, 1954, p. 169.

una distinción entre el orden de las verdades y el orden de las cosas. El orden de las verdades existe por sí mismo y es a partir de él que el orden de las cosas adquiere un valor objetivo. Husserl llega a hablar, inclusive, de que las verdades de la lógica reinan en el reino intemporal de las ideas y poseen un valor aunque el hombre nunca las conozca /3/. Las verdades en sí son las relaciones inteligibles tomadas en sí mismas. Por otra parte, un acto de conocimiento es verdadero en la medida en que actualice aquellas relaciones. Aparece aquí el problema de la evidencia: sabemos que un acto de conocimiento es verdadero cuando podemos verificar la adecuación entre el sentido del objeto o de la situación objetiva mentado por el acto cognoscitivo y el sentido que el objeto o la situación objetiva ofrece a la experiencia, es decir, cuando la experiencia 'llena' completamente el sentido mentado: el acto cognoscitivo sólo es verdadero y evidente gracias a la presencia efectiva del objeto.

En todo lo anterior reinan las ambigüedades, las antinomias, las contradicciones. Señalemos algunas:

- 1ª Según la doctrina husserliana de la evidencia, la verdad es la adecuación entre un acto significativo y la presencia del objeto o de la situación objetiva. La verdad es, por consiguiente, una *relación* sea o no relacional el acto verdadero. Si esto es así, ¿cómo se puede hablar de un orden de verdades en sí dentro de una teoría relacional de la verdad?
- 2ª Una verdad absoluta implica una evidencia perfecta —adecuación total— y esta evidencia sería la base para hablar de una filosofía 'como ciencia estricta'. Ahora bien, ¿qué alcance real puede tener esta doctrina si la percepción —modo de presencia originaria a la cual reenvía finalmente todo otro tipo de conciencia— es, por definición, 'perspectivista'?
- 3ª ¿Cómo conciliar la idea de presencia con la tesis de que "la evidencia tiene universalmente una estructura teleológica"? La presencia llena por definición un momento presente, mientras que una realidad dotada de una estructura teleológica está orientada esencialmente hacia el futuro.
- 4ª La teoría de la evidencia se oscurece aún más, cuando Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* introduce la idea de una evidencia

---

(3). *Logische Untersuchungen*, Halle, I, p. 159.



apodíctica propia de aquellos objetos cuya no existencia es impensable. ¿Cómo compaginar esta necesidad lógica que se impone a la conciencia con la contingencia de la experiencia? ¿La apodicticidad no implica un primado del pensamiento sobre la experiencia? ¿Y este primado no está en contradicción con las tesis fenomenológicas acerca de la experiencia?

- 5ª La lógica sólo establece las reglas formales que deciden acerca de la posibilidad de expresar una afirmación verdadera. No es de su competencia realizar una crítica de la intencionalidad. Esto tampoco lo puede realizar una teoría del conocimiento ya que la noción de presencia —que pone en juego a la vez el modo de ser de aquello que es presente y el modo de ser de aquel a quien es presente— no puede reducirse al conocimiento, ya que éste sólo define una de las formas de dicha noción. ¿La evidencia y la verdad de nuestros juicios no reenvían a una evidencia y a una verdad antepredicativa? ¿No significa esto que la definición de la verdad como adecuación no es absolutamente primaria ya que el problema del conocimiento supone una concepción preontológica de la realidad que nos aclare la apertura de la conciencia frente a la realidad y la posibilidad de que la realidad se manifieste tal cual ella es?

Las preguntas anteriores son suficientes —podríamos formular otras— para darnos cuenta de cómo Husserl fue simultáneamente condicionado por tres factores: su formación matemática, la problemática lógica de sus primeros años y la idea de una filosofía como ciencia estricta fruto de dicha formación y de dicha problemática.

El Heidegger de *Ser y Tiempo* tratará de superar estos condicionamientos de su maestro prolongando y radicalizando con su reflexión los objetivos originales de la fenomenología. Pero antes de entrar de lleno en Heidegger veamos brevemente cómo el propio Husserl trató de hacerlo por su cuenta. No vamos a detallar todo el proceso, un proceso que se inicia en las mismas *Investigaciones Lógicas* y que se extiende hasta los inéditos de sus últimos años. Centremos nuestra atención en una obra: *Experiencia y Juicio*, /4/ obra elaborada en base a materiales de 1920, es decir, anteriores a *Ser y Tiempo* y que, sin duda, fueron conocidos por Heidegger.

Podríamos resumir las tesis que nos interesan en los siguientes puntos:

---

(4). *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948.

- 1º Las reglas lógicas sólo representan las condiciones negativas de la verdad (p. 8).
- 2º El conocimiento no recae ni sobre una representación ni sobre el sujeto lógico del juicio. El recae sobre un objeto real (p. 11).
- 3º Todo juicio presupone, por consiguiente, la predonación de un objeto que debe darse en una presencia efectiva (p. 12).
- 4º La evidencia predicativa se funda, por consiguiente, en una evidencia antepredicativa (pp. 12 ss.).
- 5º La evidencia de un objeto individual define finalmente la noción de experiencia (p. 20).
- 6º Pero este objeto individual aparece en la experiencia como integrado a un medio que se impone, sin más, a nosotros. Esto implica que anterior a todo conocimiento se anuncia un mundo sobre el cual descansa nuestra creencia universal y pasiva en el ser (Ein Boden universalen passiven Seinsglaubens) (p.24).
- 7º Es posible que no alcancemos la certeza sobre un objeto particular, pero la certeza del mundo está fuera de toda duda (p. 25).
- 8º Husserl habla de una conciencia del mundo como "conciencia al modo de la certeza como creencia" (p. 25: Weltbewusstsein ist Bewusstsein in Modus der Glaubensgewissheit), en el sentido de que se trata de una certeza necesaria que no se deja explicitar y tematizar en un saber racional.

Husserl llega de esta manera a presentarnos el mundo como condición y fundamento de la vida predicativa. Podríamos decir que aquí comienza Heidegger. Añadamos, sin embargo, que aún en esta conquista del mundo en *Experiencia y Juicio* se ponen de presente las insuficiencias ontológicas de la fenomenología husserliana. Efectivamente, la experiencia de una realidad individual sólo es posible, se nos dice, a partir de un horizonte mundano, horizonte que de antemano, traza ciertas reglas estructurales sin las cuales el objeto sería impensable (p. 27). ¿No caemos, nos preguntamos, de nuevo en el problema de la evidencia apodíctica? ¿Cómo Conciliar el 'empirismo' husserliano de la presencia con la necesidad lógica de lo inteligible? Si la imposibilidad de una conciencia equivale a una conciencia de imposibilidad, ¿no se cae en el idealismo objetivo de Marburgo? Husserl trata de colocarse más allá de la distinción clásica entre objeto

sensible y objeto de pensamiento para responder a estos interrogantes mediante descripciones fenomenológicas que quieren convencernos, en contra de los empiristas ingleses, de que existen diversas modalidades de presencia. Pero estas descripciones ponen de manifiesto cómo Husserl no desarrolló la ontología exigida por su fenomenología, cómo no logró poner en claro las relaciones que tanto la conciencia como el mundo tienen con el ser y la relación, a partir del ser, entre la conciencia y el mundo. La prolongación de las reflexiones husserlianas sobre el mundo en *Krisis* que desembocan en su teoría de la *Lebenswelt* no logra resolver el problema que nos ocupa. Los análisis 'ónticos' sobre el mundo de la vida como "reino de evidencias originales" (p. 130), como horizonte universal de todo lo que es (p. 141), incluyendo la praxis teórica de la ciencia, no conducen a Husserl a una reflexión ontológica. La *Lebenswelt* aparece en *Krisis* como un nuevo camino hacia la meta ya alcanzada, a través de otros, a saber la subjetividad trascendental. Mediante la *Lebenswelt*, Husserl pasa de las cosas del mundo de la vida a los modos de hacerse presentes estas cosas a una conciencia que ha roto sus lazos de familiaridad antepredicativos con el mundo y que al romperlos se ha convertido a sí misma en un mirar puro y desinteresado y a las cosas las ha convertido en 'objetos' arrancados de ese marco de referencia que es el mundo como horizonte.

## II

El joven Heidegger experimentó, bajo las influencias del neokantismo y del Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, los condicionamientos de un pensar lógico.

Husserl llega a Friburgo en 1916. En este mismo año Heidegger publica su trabajo de habilitación profesoral. Y será en este mismo año en el cual comenzará a mostrar un interés por lo metafísico y una reacción contra todo logicismo y toda pretensión de hacer de la filosofía una ciencia estricta. En *Carta sobre el Humanismo* encontramos un texto en el cual, sin duda alguna, Heidegger tiene en mente el logicismo de Husserl, la pretensión de éste de hacer de la filosofía una ciencia estricta y con el cual responde, igualmente, a los ataques que su maestro le dirigió en su famoso *Epílogo* a las *Ideas* por el carácter 'irracionalista' de su reflexión filosófica. Citémoslo y así nos ahorramos el entrar en detalles: "Para que podamos aprender a percibir —y esto significa consumir— la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar. Los comienzos de ésta alcanzan hasta Platón y Aristóteles. El pensar mismo vale allí como una *tekné*, el procedimiento del meditar al servicio del hacer y ejecutar... La caracterización del pensar como *theoria* y la



determinación del conocimiento como un comportarse 'teórico' acontece ya dentro de la interpretación 'técnica' del pensar. Es un ensayo reactivo de salvarle también al pensar una independencia frente al obrar y hacer. Desde entonces está la 'Filosofía' en el constante apuro de justificar su existencia frente a las 'ciencias'. Ella cree que tal cosa acontece en la forma más segura elevándose a sí misma al rango de ciencia. Este empeño es renunciar a la esencia del pensar. La filosofía está perseguida por el temor de perder en prestancia y valía si no es una ciencia. Esto pasa por ser un defecto que se coloca a la altura del empirismo. El ser como elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar. La 'Lógica' es la sanción de esta interpretación que comienza desde los sofistas y Platón. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en seco. Se puede pues llamar 'irracionalismo' al empeño de reconducir el pensar a su elemento?" /5/.

¿En qué sentido, nos preguntamos nosotros, trató Heidegger de reconducir el pensar fenomenológico a su elemento? ¿En qué sentido Heidegger prolonga y radicaliza a la fenomenología husserliana?

Recordemos un dato de interés. En 1928, poco después de la publicación de *Ser y Tiempo*, Husserl se jubila. Sus discípulos quieren rendirle un homenaje y lo hacen dedicándole un número especial del *Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung*. Heidegger contribuye con uno de sus más notables escritos, a saber, con *Sobre la esencia del Fundamento*. El contenido gira alrededor de la fundamentación antepredicativa de la verdad, la trascendencia como estructura fundamental del Dasein, la determinación de esta trascendencia como ser-en-el-mundo, el mundo como proyección que está al origen de toda subjetividad y de toda objetividad ya que lo existente en bruto sólo es accesible si se integra en esa estructura que es el mundo, estructura proyectada por el Dasein para poder entender la realidad y entenderse a sí mismo.

El título del trabajo y su contenido —concebido como homenaje a Husserl—, nos inclinan a pensar que Heidegger, de alguna manera, quería poner de presente en qué sentido se distanciaba de su maestro y

---

(5). *Ueber den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, 1949, p. 6.

en qué sentido prolongaba y radicalizaba el proyecto original de Husserl.)

Recordemos que este proyecto era el de la búsqueda de un fundamento radical de todo modo de conocer. Heidegger también se da el proyecto de encontrar un fundamento pero un fundamento más radical ya que no se trata sólo del fundamento del conocer, sino de todo lo que es. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger proyecta una '*Fundamentalontologie*' para responder a una *Fundamentalfrage* ('Die Frage nach dem Sinn von Sein') /6/ y esta ontología fundamental le permitía descubrir una *Fundamentalstruktur*; el ser-en-el-mundo /7/.

Como Husserl, Heidegger no pregunta sobre lo que es, ni sobre la realidad última y fundamental sino sobre "¿Cuál es el sentido del ser?". ¿Qué entendemos por ser? De esta manera la fenomenología de Heidegger se da por tarea someter a una investigación metódica la significación del ser, declarado tradicionalmente como indefinible. Y lo hace utilizando el método fenomenológico como método de 'mostración', 'desocultamiento' y 'explicitación' (*Aufweisung*, *Freilegung*, *Auslegung*) /8/.

En *Ser y Tiempo* la fenomenología es prolongada mediante la oposición entre lo empírico y lo trascendental bajo la forma de la oposición entre lo óntico y lo ontológico. Pero más importante es la profundización fenomenológica que realiza Heidegger.

Husserl había encontrado el 'fundamento' buscado en la conciencia trascendental, fuente constitutiva de toda realidad, Heidegger pretende ir más allá de dicha conciencia hasta un 'fundamento del fundamento' que en *¿Qué es Metafísica?* es definido como un 'vacío sin fondo' (*Abgrund*), como una nada, tratando de evitar —desde una posición radicalista— el que se le confundiera con un determinado 'ente', llámese Dios o conciencia trascendental.

Más allá de la conciencia hay una estructura ontológica fundamental el *Dasein*. A estas alturas no hay necesidad de insistir en que la interpretación antropológica del *Dasein* como 'existencia humana' debe

---

(6). *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, p. 5

(7). *Ibid.*, pp. 41 ss.

(8). *Ibid.*, pp. 34-38.

ser superada. El Dasein expresa algo menos personal y más ontológico: el 'da' expresa aquella zona de 'apertura' en la que algo puede manifestarse, aquella apertura que hace de nuestra experiencia la experiencia de la presencia de un ente como ente "iluminada y orientada de antemano por una comprensión del ser del ente" /9/ y no la experiencia de una representación, de un sueño o de un signo indirecto.

Una de las consecuencias de esta concepción es muy semejante a una de las tesis de Husserl: "La predicación para llegar a ser posible ha de poder afincarse en un hacer manifiesto, que tiene carácter no *predicativo*. La verdad proposicional está enraizada en una verdad *más originaria* (descultamiento), en la patencia antepredicativa del ente" /10/. Pero a diferencia de Husserl, Heidegger se esfuerza por hacernos ver que "sólo el descubrimiento del ser posibilita la patencia del ente" /11/ y que tanto este descubrimiento del ser como esta patencia del ente son posibles gracias a la estructura fundamental del Dasein como 'ser-en-el-mundo'. No hay un ego sino gracias a la relación a algo absolutamente exterior: el mundo de la experiencia /12/, mundo que no puede ser interpretado como la suma de los objetos sino como el campo unificado de las posibilidades del Dasein.

En *Ser y Tiempo* y en los trabajos inmediatamente posteriores, Heidegger va del hombre al ser. Todavía no nos habla del ser en sí. La analítica del Dasein trata de precisar las estructuras ontológicas de la existencia humana, sometiendo a una especie de 'reducción' a la conciencia. Eran condiciones indispensables para llegar a la primacía del ser: no es el hombre quien patentiza al ser, sino que es el ser el que se abre, el que se hace patente al hombre. La 'apertura' es el mismo ser y el hombre que en su ser es relación al ser, se encuentra colocado en esta apertura.]

Este desplazamiento del centro de gravedad en la evolución de Heidegger nos parece implicar un abandono de su orientación fenomenológica.

---

(9). *De la esencia del fundamento*, Trad. de Eduardo García, Caracas, 1968. p. 17.

(10). *Ibid.*

(11). *Ibid.*, p. 18.

(12). *Ibid.*, pp. 22 ss.



Efectivamente, hasta aquí se podía comparar la conversión del ente al Ser con la 'reducción' husserliana. El mundo de los entes era colocado entre paréntesis para llegar a la aprehensión del ser. Ahora la clave de la relación Ser-Hombre ya no es la interrogación humana, la intencionalidad o el proyecto de Dasein. Heidegger parte del Ser, concebido como una especie de potencia oculta que consiente en manifestarse, en darse al hombre como una gracia. El método fenomenológico deja de tener sentido para Heidegger. Si el Ser viene al hombre, si al 'abrirse' hace surgir el 'da', es decir, la posibilidad misma del hombre, éste ya no necesita ponerse en camino, utilizar un método como el husserliano. Todo método puede ser comparado con un 'camino' en cuanto ambos pretenden posibilitar la llegada a un determinado punto. Es cierto que no son pocos los trabajos de Heidegger en cuyos títulos aparece la palabra 'camino'. Pero ¿cuál es su sentido? ¿No será el implicado en 'Holzwege', cuya traducción española, ya consagrada, es la de 'Sendas perdidas', o la de 'caminos que no conducen a ninguna parte'? El hombre debe ponerse en estas sendas perdidas para que la *Lichtung des Seins* lo ilumine haciéndose digno del 'acontecimiento' (Ereignung) de la 'patencia' del Ser.

Pero el abandono del método fenomenológico implica el abandono de tesis fundamentales de Husserl. Si el Ser se hace en Heidegger objeto de la intencionalidad del hombre, es sólo de una manera secundaria. El Ser ha dejado de ser el fundamento trascendental, ya que sólo hay lo trascendental para una conciencia que sea fuente constitutiva del mundo. Por consiguiente el mundo del ser y de las significaciones, deja de ser aquel mundo humano que interesa a Husserl.

El lenguaje viene a ocupar en Heidegger el punto central de la relación Ser y Hombre. Husserl se había interesado en el lenguaje al querer investigar el mundo de las significaciones dentro del marco de la intencionalidad como realidades ideales. En Heidegger ya no es el hombre quien habla sino el Ser. El lenguaje ya no es el instrumento utilizado por el hombre para expresarse sino la misma revelación del Ser. "El lenguaje, se nos dice, no es algo que el hombre posea, entre otras facultades o instrumentos, sino *aquello que posee al hombre*" /13/. Es el Ser el que habla al hombre posibilitando así el lenguaje, la lógica, el pensamiento. El puesto del filósofo será ocupado por el 'poeta' que puede nombrar lo sagrado (Das Nennen des Dichters), y por el 'pensador' que ha de 'decir el Ser' (Das Sagen des Denkers), mediante

---

(13). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt, 1951. p. 46.

un lenguaje pleno de imágenes, pero de imágenes que no son simples metáforas sino portadoras de verdaderos valores ontológicos.

Un abismo se abre entre el mundo poético e inclusive místico del último Heidegger y el sobrio proyecto husserliano de restituir, a una conciencia lúcida, la plenitud de sentido que constituiría la racionalidad misma. ¿Avance o retroceso? Husserl, el último gran racionalista, jugaba con una razón concebida matemáticamente. Al final de sus días, Husserl confesaría el sinsentido de su proyecto de convertir la filosofía una ciencia rigurosa. Heidegger, continuando un movimiento ya iniciado en Hegel, nos pone de presente, entre otras cosas, que si queremos utilizar todavía el concepto de razón, hay que entenderlo de tal manera que incluya todas las 'astucias' de que se sirve el hombre total para alcanzar la 'patencia' de la realidad: lo emotivo, lo estético, lo mítico, etc...

## TELEOLOGIA DE LA RAZÓN Y FILOSOFÍA

Estudio de un inédito husserliano de 1911

DANIEL HERRERA RESTREPO O.F.M.

Los estudiosos del pensamiento husserliano saben muy bien de la tendencia en el Padre de la Fenomenología hacia un conocimiento absoluto. La teoría de la intencionalidad —lineada ya en sus "*Investigaciones lógicas*"— y la teoría de la reducción —presentada por primera vez en la "*Idea de la Fenomenología*"<sup>1</sup>— permitían a Husserl el darse como idea la búsqueda de un tal conocimiento absoluto. En efecto, dichas teorías representaban la posibilidad de un contacto entre la conciencia y la objetividad en el seno de la inmanencia pura. Algo más, admitiendo que toda trascendencia podía ser reducida a "fenómeno puro", el dominio universal de la filosofía se hacía una posibilidad para la reflexión de Husserl: porque del dominio de las idealidades lógicas y matemáticas —analizadas en las "*Investigaciones lógicas*"— podía pasar al dominio del ser en su totalidad.

Bajo estas condiciones los discípulos de nuestro filósofo bien podían esperar una nueva definición y concepción de la filosofía. ¿Intentó esto Husserl al publicar su famoso artículo intitulado "*La filosofía como ciencia estricta*"<sup>2</sup>? No lo creemos. Aunque dicho artículo signifique un verdadero "manifiesto" filosófico, sería inútil el querer encontrar allí una definición precisa y exacta de la filosofía. La filosofía significa, sencillamente, "ciencia estricta", pero ninguno de estos dos conceptos es explícitamente analizado. La filosofía, es afirmado, responde "a los ideales más nobles de la cultura humana"<sup>3</sup>. Es cierto que del análisis husserliano se desprende que la filosofía debe ser un "conocimiento absoluto"<sup>4</sup>, es decir, válido en todo tiempo y para todos los hombres. Precisamente desde este punto de vista Husserl realiza su crítica al naturalismo bajo todas sus formas (positivismo, empirismo, psicologismo), al historicismo

1 Cfr. *Die Idee der Phänomenologie*, Gesammelte Werke, T. II. Bajo este título los "Archivos de Husserl" (Lovaina) publicaron las cinco primeras conferencias pronunciadas por Husserl como introducción a un curso sobre los "objetos materiales" en 1907.

2 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, I, 1911. pp. 289-341. Nosotros citaremos este artículo bajo la sigla Ph.W.

3 *Ibid.*, p. 293.

4 *Ibid.*, p. 290.



y a las filosofías de la *Weltanschauung*. Pero, viéndolo bien, "*La filosofía como ciencia estricta*" se reduce a una crítica de tales "posiciones" y el fundamento para dicha crítica no es otro que la constatación de que tales "posiciones" se oponen, por principio, a la idea de un conocimiento absoluto. El naturalismo, a pesar de su pretensión de ser la única filosofía científica, en cuanto naturaliza la conciencia y las ideas, lo cual implica necesariamente la relatividad de la verdad. El historicismo y las filosofías de la *Weltanschauung*, en cuanto desde el punto de partida afirman la relatividad de sus teorías y por lo mismo de la filosofía.

Husserl no prueba "rigurosamente" la posibilidad de un conocimiento absoluto, e igualmente, no nos dice cual sería —in concreto— la estructura formal y el contenido material propio de la filosofía. Fuera de la crítica —y a partir de dicha crítica— de las "posiciones" mencionadas, nosotros sólo encontramos algunas indicaciones generales sobre una filosofía que pretende llegar a ser ciencia estricta.

"*La filosofía como ciencia estricta*" se nos presenta como un "ideal" por realizar; ella es la expresión de una nueva *Weltanschauung*, de una nueva "ideología" que difiere de las otras sólo en su anhelo de afirmarse como válida absolutamente para todos y para siempre. Pero este ideal debía, posteriormente, ser sometido a prueba al recibir un contenido concreto. Es por esto por lo que Husserl mal podía en el momento de escribir su "manifiesto" dar una justificación total del ideal pretendido. No hemos de exigir del filósofo el no presuponer nada. En el punto de partida de toda filosofía hay siempre una interrogación que supone, al menos, un objeto hacia el cual ella se orienta. Podríamos decir, inclusive, que el origen de toda filosofía es un presupuesto que se funda de ordinario en una intuición anticipada y que difícilmente se puede tematizar. Es, precisamente, esta intuición la que pone en marcha el pensamiento filosófico. El progreso de éste constituye, por su parte, tanto una justificación como una profundización del punto de partida. Esta "situación" tiene valor, igualmente, para Husserl. Para él la filosofía es lo correlativo a la aspiración de la humanidad hacia un conocimiento absoluto. Husserl se da como ideal suyo el responder a dicha exigencia mediante la "voluntad plenamente consciente de forjar de nuevo y radicalmente la filosofía en el sentido de una ciencia "estricta". Esta voluntad va a dirigir y determinar la evolución del pensamiento husserliano. Y esta evolución va a esclarecer, a justificar y, finalmente, a dar un contenido concreto al ideal propuesto.

El carácter "ideológico" de la posición husserliana salta a la vista cuando consideramos su motivación. La filosofía, como correlativa a los intereses más nobles de la humanidad, *debe*, según Husserl, realizarse en el sentido de una ciencia estricta. El motivo está en el hecho de vivir en una época cuya nota característica es el rigor manifestado en las ciencias.<sup>6</sup> Pero cómo se puede justificar la tesis que afirma que los intereses

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 293.

más nobles del hombre corresponden a los valores científicos? ¿Acaso el mismo Husserl no nos dice que estos valores son los más elevados sólo "desde ciertos puntos de vista"? ¿No leemos, además, en el mismo artículo que "la ciencia no es más que un valor entre otros valores de derecho igual"?.<sup>8</sup> Si esto es así, tendríamos que decir que la opción de Husserl no está fundada en una posibilidad de realización ni mucho menos en la validez del ideal perseguido. Pero no olvidemos lo que hemos dicho: toda filosofía en su etapa de formación y programación es una ideología. Este carácter sólo va desapareciendo a medida que el pensamiento filosófico se va justificando progresivamente. Husserl proyectó en el horizonte de su vida el ideal de un saber teórico y analítico plenamente justificado. Toda su vida fue un esfuerzo único e incomparable por realizar dicho ideal. El contenido, el objeto del ideal variará al compás de su realización: el ideal en cuanto tal será siempre el mismo. La definición de la filosofía "como ciencia estricta" dependerá de la revelación del objeto propio. Sólo a medida que esta revelación se efectúe, la filosofía podrá definirse a sí misma y definir su objeto. Sólo el ideal es, pues, inmutable: realizar una filosofía como ciencia estricta.

Una de las etapas más interesantes en la realización de dicho ideal pero al mismo tiempo una de las más desconocidas es la que nosotros queremos analizar; tomando como base un inédito de Husserl fechado en 1911.<sup>9</sup>

A comienzos de este año Husserl publicó su artículo la "*Filosofía como ciencia estricta*". Es de suponer que Husserl, más de una vez, repensó el pensamiento expuesto en dicho artículo, ya fuera para justificar su elección, o ya, para medir su alcance. Esto nos explicaría, por qué Husserl en el semestre de verano de 1911, es decir, en el semestre que siguió a la publicación de dicho artículo, volvió a tratar por extenso el problema acerca del sentido de la filosofía. En efecto, como introducción a un curso sobre los problemas fundamentales de la ética, Husserl presentó en aquel semestre una serie de consideraciones sobre las disciplinas filosóficas y sobre la idea de la filosofía. Creemos que estas consideraciones tienen una gran importancia. Por esto queremos darlas a conocer ya que hasta ahora han permanecido inéditas. El mismo Husserl cuando años más tarde las volvió a leer, las estimó como "consideraciones llenas de valor" (*Wertvolle Betrachtungen*)<sup>10</sup>. Y lo son, en efecto, por diversas razones. Ellas vienen a confirmar el carácter "ideológico" de la noción presentada en "*La filosofía como ciencia rigurosa*". Es en estas páginas que la filosofía recibe un contenido concreto en cuanto conocimiento absoluto y en cuanto ciencia que responde a los "intereses más

7 *Ibid.*, p. 332.

8 *Ibid.*, p. 338.

9 El inédito fue titulado por el mismo Husserl de la siguiente manera: "Idee der philosophischen Disziplinen", Idee der Philosophie". Vorgetragen als Einleitung in die Grundprobleme der Ethik. Sommer 1911, Göttingen". El texto original está redactado en taquigrafía y se encuentra en los "Archivos de Husserl". Citaremos la transcripción hecha, y no publicada aún, en los archivos y que lleva la sigla F I 14.

10 Cfr. *Ibid.*, p. 40.



elevados de la humanidad"<sup>11</sup>. Finalmente los análisis que aquí encontramos nos ayudan, de manera especial, a comprender la evolución posterior del pensamiento husserliano

Al querer investigar el lugar que ocupa la ética dentro de un pensamiento filosófico, Husserl se hace la eterna pregunta: ¿"qué es la filosofía?" La respuesta no es inmediata. En un análisis del movimiento teleológico de la razón, Husserl se esfuerza en situar —según el valor teórico— cada una de las etapas de esta teleología. En el punto de partida admite, como hipótesis de trabajo, una idea de la filosofía muy semejante a aquella presentada en "*La filosofía como ciencia rigurosa*". La filosofía es, nos dice, la ciencia que responde a los intereses más elevados del conocimiento, o, la ciencia que, plenamente consciente, es movida por la idea de un conocimiento perfecto y absoluto<sup>12</sup>. Y Husserl añade que se trata de una idea que debe ser "desarrollada, determinada y esclarecida científicamente"; como también, que es necesario el investigar cuáles son las disciplinas formales y los principios correspondientes que, como normas absolutas, deben ser aplicados a los conocimientos singulares, para que éstos puedan ser considerados igualmente como filosóficos<sup>13</sup>.

Husserl se propone, pues, esclarecer tanto el sentido como el objeto de la filosofía. Para llegar allí, sitúa cada uno de los conocimientos singulares en el lugar respectivo al interior del movimiento teleológico de la razón<sup>14</sup>. El telos, el fin de este movimiento no es sino la filosofía definida por Husserl como *la ciencia de la construcción a priori de la idea del mejor de los mundos posibles y de las ideas correlativas: una persona, una vida y una realidad, como las más perfectas entre todas las pensables*.

Considerado esto atentamente, nos encontramos delante de un neoleibnizianismo. Cómo ha llegado Husserl a dar a la filosofía, como objeto propio, la estructuración a priori del mejor de los mundos posibles?

En este movimiento del pensamiento husserliano, podrían distinguirse varias etapas. Primeramente, Husserl analiza la tendencia que todo conocimiento tiene de llegar a ser absoluto y perfecto, lo cual exige una reflexión sobre los actos cognoscitivos. En esta etapa, nos encontramos todavía en la dimensión de "*La filosofía como ciencia rigurosa*". En la etapa siguiente, Husserl coloca su punto de partida en la adaptación de

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 16.

<sup>12</sup> *Ibid.*, I. c.: "Wir können es zunächst mit folgendem Ansatz versuchen: Philosophie ist die Wissenschaft, welche die höchsten Erkenntnisinteressen vertritt, oder die, und zwar voll bewusst, von der Idee der vollkommenen Erkenntnis, der absoluten Erkenntnis bewegt wird".

<sup>13</sup> *Ibid.*, I. c.: "Ihr liegt es also ob diese zunächst ungeklärte und verworrene Idee, der sich alle Erkenntnis einordnet oder unterordnet, der aber keine vollkommenen genügt, wissenschaftlich auszugestalten, zu bestimmen, zu klären, die zu ihr gehörigen Prinzipien und prinzipiellen Disziplinen zu entwickeln und von ihnen als idealen Normen methodisch Anwendung zu machen auf alle besonderen Erkenntnisse. Die besonderen Erkenntnisse sollen dadurch zu philosophischen umgeprägt werden".

<sup>14</sup> *Ibid.*, I. c.: "Sie sollen Einordnung erfahren in einen systematischen Gang der Erkenntnis zum Ideal der absoluten, in jeder Hinsicht allervollkommensten Erkenntnis". Cfr. p. 17.



la naturaleza a las exigencias de universalidad y unidad del conocimiento, tal como esa exigencia se había revelado en la primera etapa. El punto culminante de esta segunda etapa es la concepción a priori del mejor de los mundos posibles y de la filosofía como ciencia que explicita y fundamenta dicha concepción. Se podría, finalmente, considerar una tercera etapa que, partiendo de una reflexión sobre el mejor de los mundos, llega a la concepción de la idea de Dios como el Ser Absoluto y a la concepción de la filosofía como "la ciencia de la idea pura de la divinidad". Así tendríamos una definición de la filosofía, semejante a una de las definiciones de la metafísica formulada por Aristóteles<sup>15</sup>.

Estudiemos ahora, más detalladamente, este movimiento teleológico de la razón.

Nuestras primeras relaciones cognoscitivas con la realidad, están determinadas por la necesidad de satisfacer a las exigencias inmediatas de la vida. El conocimiento, es conocimiento de objetos individuales y de leyes aisladas<sup>16</sup>. Poco a poco, sin embargo, no es dado liberarnos de estas necesidades, lo cual permite purificar nuestro interés teórico, para no ser determinado sino por el valor intrínseco del mismo conocimiento<sup>17</sup>. En todo interés teórico purificado, se anuncia una tendencia hacia el conocimiento absoluto<sup>18</sup>. Eso se comprueba en la exigencia de clarificación, de fundamentación y de justificación que presenta dicho interés, como también se puede verificar en la insatisfacción en que nos dejan los conocimientos aislados de los hechos y de las leyes. El interés teórico exige unidad y universalidad en nuestros conocimientos. Es esta exigencia la que nos hace pasar de conocimientos particulares a otros cada vez más universales: de los hechos a las leyes, de las leyes a las teorías, de las teorías limitadas a otras más vastas y que abracen las precedentes<sup>19</sup>. Este es un movimiento sin límites, hacia la universalidad y hacia la unidad de una sola teoría, de la cual se podrían deducir sistemáticamente

15 Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, E (IV) 1, 1026a. — 32; K (XI), 7, 1064b, 6-14.

16 Cfr. *F I 14.*, p. 19.

17 *Ibid.*, p. 20.: "Das Erkenntnisinteresse befreit sich aber immer von den zufälligen Lebensbedürfnissen, und es erwacht immer ein reines "theoretisches" Erkenntnisinteresse, das rein von den in der Erkenntnis selbst liegenden Werten bestimmt ist".

18 *Ibid.*, p. 17.: "Die Tendenz auf vollkommene Erkenntnis liegt in allem rein theoretischen Erstreben".

19 *Ibid.*, p. 18.: "Immerfort fühlt es sich fortgetrieben: a) In Sinne möglicher Verdeutlichung, Klärung, möglichst vollkommener Begründung. b) Immerfort fühlt es sich mit der vereinzelt Tatsache, mit dem vereinzelt Gesetz unbefriedigt; es kann daran nicht haften bleiben. Es fühlt sich gedrängt, von dem Besonderen emporzusteigen zum Allgemeineren, von der Tatsache zum Gesetz, von der niederen Allgemeinheit zu der höheren. Damit nicht zufrieden muss es alle möglichen theoretischen bauen, die Theorien zu umfassenden Theorien verbinden und so immer weiter... Einheit der theoretischen Erkenntnis greift immer weiter von Gebiet zu Gebiet, ohne Grenze". . *Ibid.* p. 20 "Dieses reine Erkenntnisinteresse... geht dem Sein der erfahrenen Naturgegenständlichkeiten nach, ihren inneren und äusseren Eigenschaften, ihren Seinsverflechtungen, ihren kausalen Abhängigkeiten; das Interesse wird nicht nur gefesselt von den Einzelheiten und wird von Einzelheiten in der Seinsverflechtung zu anderen Einzelheiten fortgeführt. Es drängt sich das Regelmässige, das Allgemeine auf, dessen Erkenntnis als höherer Wert da steht; es weckt demgemäss ein höheres, auf grössere Allgemeinheit gerichtetes theoretisches Interesse; von den Allgemeinheiten niederer Stufe wird es fortgetrieben zu denen höherer Stufe, und so geht es weiter".

todas las leyes que corresponden a un dominio determinado de objetos; leyes que, a su vez, comprenderían y explicarían toda realidad que pueda presentarse bajo las mismas condiciones que aquellas que hacen ya parte de sus dominios<sup>20</sup>. Esta división de objetos en dominios determinados, en cuanto están regidos por leyes determinadas, da origen a la constitución de las diversas ciencias positivas. Sin embargo, el movimiento teleológico de la razón, no se agota con la formación de todas esas diversas ciencias. En efecto, los objetos de un dominio determinado guardan relaciones con los objetos de otros dominios, lo que implica, por consiguiente, relaciones especiales entre las diversas ciencias. Dichas relaciones deben ser igualmente sistematizadas. La búsqueda de unidad entre las diversas ciencias se convierte, de este modo, en una exigencia de la razón<sup>21</sup>.

Al lado de este problema de la unificación de las diversas ciencias y teorías, se encuentran otros problemas que conducen aún más lejos el movimiento teleológico de la razón. Husserl cita, entre otros, el de la verdad. Nosotros lo hemos experimentado más de una vez: todo juicio fundado en la experiencia o en conexión con un pensamiento general e indirecto, se revela frecuentemente como no respondiendo a la realidad<sup>22</sup>. El es, por principio, reformable. Por otra parte, la duda sobre los enunciados "verdaderos" de la ciencia llega a ser siempre posible, como también lo es la interrogación sobre la posibilidad del conocimiento, sobre sus diversas formas y, en fin, sobre el valor de los métodos adoptados<sup>23</sup>. Todo esto explica por qué nosotros somos impulsados a dirigir nuestra mirada, no ya sobre las cosas sino más bien, sobre nuestro propio pensamiento en cuanto tiende hacia las cosas. Estas consideraciones dan nacimiento a nuevas ciencias, por ejemplo, a la lógica formal. La lógica,

<sup>20</sup> "Ueberall arbeitet sich das Ideal durch; aller wirklichen und möglichen Erkenntnis, die in den begrifflichen Rahmen des Gebietes fällt, durch Beziehung auf oberste Theorie systematische Einheit zu geben. Also der Idee nach gehört zu jeder Naturwissenschaft eine Einheit der erklärenden Theorie, eine Grundgesetzlichkeit, aus der die einheitliche Theorie in systematischer Deduktion alle zum Gebiet gehörigen Gesetze als Konsequenz arbeitet, mittels deren dann jedes bestimmte Sein als unter den gegebenen Umständen notwendiges begriffen und so erklärt werden kann". *Ibid.*, p. 21.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 21-22: "Natürliche Erkenntnis kommt von verschiedenen Ausgangspunkten zu verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten und Wissenschaften". — P. 22: "Der Einheitstrieb der in ihnen einzeln waltet, befriedigt sich nur beschränkt in ihrer relativen Einheit. Denn völlig isoliert ist nichts in aller Erkenntnis, und systematische Beziehungen gehen von den Erkenntnisgegenständlichkeiten des einen Gebietes auch über zu denen des anderen. Der Mensch, dem natürlichen theoretischen Trieb sich hinlegen, wird so gelegentlich über die besondere Wissenschaft hinausgewiesen zu Problemen, die verschiedene Wissenschaften miteinander in Beziehung setzen in gegenseitlicher Hinsicht zu Problemen, die zwischen Gegenständlichen Domänen Beziehungen herstellen".

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 23: "In der Entwicklung der Erkenntnis zur wissenschaftlicher Erkenntnis und in der Entwicklung von niederen zu höheren Stufen wissenschaftlicher Strenge wird der Mensch gezwungen, öfters und immer häufiger den Blick von den Sachen auf die Gedanken über die Sachen zu lenken; genauer: auf den Gang des Erkennens selbst, des Anschauens und Denkens selbst und auf das Gedankliche Selbst des Denkens, auf die Methodik des Verfahrens und desgleichen auf die allgemeinen Formen der Gedanken als Vermeinheiten, die Urteile als die vermeinten Wahrheiten, auf die vermeinten Fraglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten usw.". Cfr. pp. 28-29.



elaborada en la "reine Allgemeinheit", trata de buscar las normas del juicio verdadero, las formas del silogismo, etc.<sup>24</sup>.

La tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto se realiza, pues, de manera teleológica. Esta teleología, partiendo de la experiencia concreta, singular y práctica, se despliega al conocimiento sistemático y teórico de las ciencias positivas para llegar, finalmente, a una ciencia del conocimiento en cuanto tal. Para Husserl, este movimiento teleológico del conocimiento está dirigido por un impulso filosófico que se ignora: lo que quiere decir, que él se realiza sin que el sabio tenga necesariamente conciencia del ideal hacia el cual tiende el conocimiento, del valor de este y de su realización concreta. En una palabra, la verdad absoluta no siempre es puesta por el sabio como el telos final de su acción teórica<sup>25</sup>.

Cuando esta tendencia hacia el conocimiento absoluto se convierte en un ideal conscientemente buscado y, por consiguiente, en un fin normativo de la actividad teórica, tenemos entonces la filosofía, la que se define como la ciencia que tiene por objeto el ideal de un conocimiento sistemático que abarca el todo, —de manera teórica y positiva—, el ideal de un conocimiento perfectísimo y plenamente fundado<sup>26</sup>.

Con esta definición de la filosofía Husserl concluye la primera etapa de sus análisis. La definición está formulada en términos epistemológicos, sin que la filosofía sea por esto exclusivamente epistemológica. La ciencia traduce un saber que implica en sus fundamentos una necesidad cuya fuente no es otra cosa que las ideas y las leyes puras. Ahora bien, la filosofía, que es la ciencia pura e ideal, está llamada a dar las normas puras, ideales y absolutas para el pensamiento<sup>27</sup>. Además, toda búsqueda de unidad teórica y absoluta para el conocimiento, pertenece a la filosofía, como también, pertenece a ella toda investigación que ofrezca conocimientos que permitan, de una u otra manera, realizar los ideales de la razón. Tales son, por ejemplo, las investigaciones que tienen un valor para todos los órdenes de objetos y que sirven de base a la divi-

24 Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

25 *Ibid.* pp. 29-30: "In all solchen Fortschreiten der Erkenntnis waltet eben in Form der sie beherrschenden Teleologie ein philosophischer Zug, aber sozusagen unbewusst, nicht als Idee denkmäßig gefasst, nicht als Erkenntnisideal gewertet und nicht als oberstes Ziel des Erkenntniswillens gesetzt und in realisierende Betätigung übergeführt; mit einem Worte: nicht in Form der Philosophie". P. 80: "Jede der historisch erwachsenen Wissenschaften ist eine Etappe auf dem Weg zur absoluten Erkenntnis".

26 *Ibid.*, p. 30: "Philosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewusst leitende Ziel geworden ist. Das aber heisst = Philosophie ist thematisch auf das "Ideal" systematischer, (theoretisch wie sachlich) allumspannender Erkenntnis, und dabei natürlich vollbegründeter, allervollkommenster".

27 *Ibid.*, pp. 80-81: "Wissenschaft geht auf Wissen; Wissen ist Erkenntnis aus dem Grunde; Erkenntnis aus dem Grunde ist Erkenntnis des erkennenden als notwendig Seienden: Notwendigkeit aber hat ihre Quellen in reinen Ideen und reinen Gesetzen. Die reinen Wissenschaften, die idealen Wissenschaften sind die absolut Normgebenden für alle Erkenntnisse und sie sind es, weil alles Sein unter Ideen steht, und sofern es das tut in der verschieden prinzipiell möglichen Richtungen Prinzipien seiner Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit hat".



sión de las realidades en regiones determinadas, etc.<sup>28</sup>. En fin, todas las ciencias positivas pueden convertirse en conocimientos filosóficos, en la medida en que se subordinan a las normas absolutas de las ciencias ideales<sup>29</sup>.

Como idea, la filosofía es un título para toda ciencia absoluta. Tal es otra de las definiciones dadas por Husserl, en el manuscrito que estudiamos<sup>30</sup>. Ya en "*La filosofía como ciencia estricta*", se podía leer que "la ciencia es un título para los valores absolutos intemporales"<sup>31</sup>. Pero en esta primera etapa, lo mismo que en el artículo citado, el concepto de la filosofía permanece siempre indeterminado. Todo conocimiento absoluto, nos dice Husserl, puede ser considerado como filosófico. Quiere decir con eso, que todo conocimiento absoluto constituye el objeto propio de la filosofía? Por qué distinguir entonces diferentes saberes?

A decir verdad, una determinación más concreta del objeto propio de la filosofía no nos es dada por Husserl sino en la segunda etapa de sus análisis. En efecto, la teleología de la razón va, aún, más lejos. Una vez enumeradas las diferentes disciplinas que podrían considerarse como filosóficas, Husserl añade: "finalmente y en el sentido más elevado" son filosóficas: "die konstruktiven teleologischen Disziplinen", es decir, las ciencias que conciben a priori el más perfecto de todos los mundos, como también las ideas y normas que se le relacionan<sup>32</sup>.

Es, partiendo de la exigencia de universalidad y de unidad, siempre más acentuada, y, de la adaptación de la naturaleza a esta exigencia de la razón como Husserl llega a una nueva concepción de la filosofía, en cuanto ciencia del mejor de los mundos posibles.

Hemos visto cómo la razón, a partir de la experiencia concreta, hace surgir la estructura de universalidades y de regiones de objetos, cada vez más vastos. Hemos visto, igualmente, cómo esos objetos, están sometidos y se explican a partir de ciertas unidades teóricas que, a su vez, se

28 Cfr. *Ibid.*, pp. 30-33, 51-52. Husserl cita entre otras: la ontología analítica o formal, las ontologías regionales, la doctrina de las categorías, etc. Pp. 81-82: "Philosophische Disziplinen im prägnanten Sinn sind auf der einen Seite diejenigen Wissenschaften, die aus wesentlichen Gründen dazu berufen sind, allen anderen Wissenschaften die methodischen Prinzipien, die rein methodischen Normen, für ihren Fortgang zu vollkommener Erkenntnis zu bieten; sie sind die Wissenschaften, die überhaupt alle letzten Prinzipien jeder Wegleitung zu absoluter Erkenntnis in sich bergen. Wir könnten sie auch charakterisieren als die Disziplinen, welche die Idee der Absoluten Erkenntnis und die ihr korrelative Idee möglicher Gegenständlichkeit überhaupt allseitig entfalten. Und wir nennen auf der anderen Seite "philosophischen Disziplinen" diejenigen, welche in Ansehung der historisch erwachsenen Wissenschaften sozusagen auf der anderen Seite des Weges zu absoluter Erkenntnis stehen, nämlich diejenigen Disziplinen auf Grund der rein philosophischen Disziplinen erwachsen".

29 *Ibid.*, p. 51: "Es ist leicht zu sehen, dass alle besondere Wissenschaft im strengen Sinn ist, sich der Idee der absoluten Erkenntnis einordnet und unter dem Gesichtspunkt dieser Einordnung als philosophisch zu bezeichnen ist. So jede besondere Naturwissenschaft". Cfr. p. 81.

30 *Ibid.*, p. 80: "Philosophie als Idee, letzte Philosophie wäre nichts anderes als Absolute Wissenschaft überhaupt".

31 *Ph. W.*, p. 333.

32 Cfr. *F. I. 14.*, p. 33.

84

subordinan a unidades más vastas. Esto prueba que la naturaleza es constituida de tal manera, que permite a la razón darse ideales intelectuales cada vez más elevados. Los objetos se unifican bajo las leyes, leyes bajo las teorías y las teorías, parece, se subordinan finalmente una única teoría capaz de abarcar todas las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, ni la teleología de la razón, ni la adaptación de la naturaleza, se agotan en la formación de las ciencias positivas, de las ontologías regionales, de la ontología formal o de la lógica formal<sup>33</sup>.

En efecto, a partir de la idea de naturaleza y suponiendo un cierto grado de perfección en las diversas ontologías (formal y regionales), puede concebir a priori y someter a un examen los diferentes "mundos posibles", dirigiendo entonces nuestro interés hacia aquel que presente el máximo de perfección frente a las aspiraciones de la razón<sup>34</sup>. Otras palabras, la teleología de la razón tiene su punto culminante en la concepción de la filosofía como ciencia de la idea a priori del más perfecto de los mundos posibles<sup>35</sup>.

La validez del conocimiento no está en ser el único correlativo ideal de la razón. Es necesario, añadir una constitución determinada a la realidad conocida. Para Husserl, la perfección de una vida racional implica algo más: un mundo que responda a las más elevadas intenciones del conocimiento<sup>36</sup>. Por consiguiente; si la teleología de la razón llega hasta la concepción a priori del mejor de los mundos, eso constituye entonces, el correlativo último del ideal de la misma razón y la perfección de la vida teórica.

33 *Ibid.*, pp. 34-35: La naturaleza es "eine merkwürdig theoretische Tugendhaftigkeit. ist so beschaffen, dass die sie erforschende Erkenntnis hohe intellektuelle Ideale realisieren vermag. Sie ist klassifizierbar in umfassenden und theoretischen Interessen befriedigenden Systemen einheitlicher Klassifikation; sie steht nicht nur überhaupt unter Gesetzen und Gesetzen, die sich Theorien einordnen, sondern alle theoretischen Erkenntnisse, so scheint es, ordnen sich in die Einheit eines Erkenntnisystems. Theorien scheinen sich einzuordnen einer Einheit der Theorie mit einer einheitlich allumspannenden Naturgesetzlichkeit. Also die faktische Natur entspricht, sei vollkommen, sei es leicht angenähert einem Erkenntnisideal; sie ist gerade so, dass hohen oder gar höchst gespannten theoretischen Interessen Genüge zu tun vermag".

34 *Ibid.*, pp. 36-37: "In den Ontologien sind die zum Wesen, sei es (des) Seins im aller gemeinsten Sinn, sei es des Seins im Sinne der kardinalen Seinsregionen, z. B. Natur und Geist gehörigen Wesensgesetze und Theorien entwickelt. Angenommen, diese Ontologien seien schon zu einer entsprechenden Ausbildung gelangt, dann könnte man Grund derselben in systematischer Konstruktion die in ihren Gesetzmäßigkeiten beschriebenen besonderen Seinsmöglichkeiten, möglichen Welten a priori erforschen...". Enten podríamos buscar "...welche besonderen Gestaltungen der physischen oder psychischen Natur, die apriori innerhalb einer formal allgemeinen Idee von Natur überbaubar konstruierbar sind, diejenigen wären, die von dem Standpunkt der Erkenntniswerte höchste Vollkommenheit beanspruchen könnten".

35 Cfr. *Ibid.*, p. 33.

36 *Ibid.*, p. 11: "Und Vernunft ist auch bezogen auf einen Inhalt. Zum höchsten Erkenntnisideal gehört nicht nur Gültigkeit der Erkenntnis, sondern auch eine gewisse Konstitution des Erkannten. Ein Erkenntnisleben ist nur vollkommen, wenn es in Beziehung auf eine "Welt", die höchsten Erkenntnisintentionen in angemessener Weise entgegenkommt..." P. 35: "In dieser Betrachtung handelt es sich nicht um Erwägung Erkenntnis, sofern sie überhaupt Wahrheit ist, und um Wert der Wahrheit oder richtiger Erkenntnis als solcher, sondern um Erwägung der verschiedenen und abgestuften Werte, die richtige Erkenntnis ideal genommen haben kann je nach theoretischen Natur der Erkannten als solchen".



que acabamos de ver, desde el punto de vista de la razón teórica, decirse, igualmente, desde el punto de vista de la razón práctica y la razón evaluadora. Las ciencias eidéticas, a partir del mundo de la experiencia, nos dan la esencia de dicho mundo, esencia que viene a decir "un mundo posible". Este mundo posible, analizado desde el punto de vista de la razón práctica y de la razón evaluadora, nos permite, igualmente, concebir a priori, diferentes "mundos posibles". Entre ellos se podría escoger, entonces, aquél que se presenta como el campo de los tipos axiomáticos y prácticos más elevados<sup>37</sup>. De esta manera, las diversas teleologías que corresponden a las diversas funciones esenciales de la razón, (conocer, querer, valorizar) se realizan en la concepción a priori del mejor de todos los mundos posibles y de sus ideas correlativas. Pero, si tenemos en cuenta que estas funciones se compenetran y se relacionan mutuamente para constituir una sola y misma razón, podría decir lo mismo de las teleologías y hablar de un solo ideal, de una teleología<sup>38</sup>. El "telos" correspondiente, será, la constitución a priori de la idea del más perfecto de los mundos posibles y, correlativamente, la personalidad más perfecta. Esta personalidad, como tal, exige a priori una vida y una realidad perfectísimas, una realidad que sirva de apoyo al conocimiento, a la valorización y a los actos voluntarios, por tanto, más perfectos<sup>39</sup>. Para Husserl la elaboración de un tal mundo y de tal personalidad, constituye y define, "finalmente, en el sentido más elevado", la filosofía<sup>40</sup>.

Esta concepción husserliana de la filosofía, está lejos de concordar con aquella expuesta en: "*La filosofía como ciencia estricta*". Y digamos, una vez, que esta concepción no la encontraremos en los escritos husserianos posteriores a 1911. Husserl, es cierto, continuará hablando de "mundos posibles" e inclusive del "mejor de todos los mundos", pero, finalmente, en este inédito, él define la filosofía, "en el sentido más elevado", como la ciencia a priori del mejor de todos los mundos. En ninguno de sus otros escritos el objeto propio de la filosofía queda reducido, como aquí, a un neoleibnizianismo. Posteriormente, Husserl buscará la recuperación total, en la reflexión, del mundo de la experiencia vivida, del mundo real, de la *Lebenswelt*. Sin embargo, la reducción del mundo no significará, de ninguna manera, la pérdida del mundo, puesto que éste es recuperado en su ser absoluto. La creencia en el mundo, la tesis de la realidad natural, es colocada "entre paréntesis", puesta "fuera de circuito", no solamente, con el fin de recuperarla en su sentido pleno. Que no

37. *Ibid.*, pp. 37-40.

38. *Ibid.*, pp. 6-7, 11.

39. *Ibid.*, pp. 39-40: "Alle diese Bestrebungen kulminieren offenbar in der Explication, bzw. systematischen Angestaltung einer obersten Idee oder eines Paares von Ideen, nämlich der Idee einer apriori vollkommensten unter den möglichen "Welten" und der mit ihr korrelativen Verhältnis stehenden Idee einer vollkommensten Personalität, eines vollkommensten Lebens, das eben als solches apriori die Bezogenheit fordert auf einen denkbar vollkommensten Lebensinhalt und damit auf eine denkbar vollkommenste Wirklichkeit als Feld vollkommenster Erkenntnis, vollkommenster Schönheitswertung und vollkommenster Willensbetätigung".

40. *Ibid.*, p. 33.



podamos liberarnos de tal creencia, poco importa. Lo importante es que nosotros podamos sobrepasar nuestra "ingenuidad" natural al tomar conciencia del verdadero significado de la subjetividad que, de manera anónima, constituye el universo.

Teniendo en cuenta el conjunto del pensamiento husserliano, nos vemos obligados a decir que, la recuperación total del mundo en la subjetividad trascendental, implica el saber absoluto. Todo el esfuerzo de Husserl tendía hacia la racionalización total de la experiencia. Para conseguir esto, Husserl, describe eidéticamente el mundo, analiza la "esencia pura" del mundo y la presenta en términos de posibilidad. Sin embargo, se trata del mundo como tal, del mundo de la experiencia vivida y no de la construcción a priori del mejor de todos los mundos<sup>41</sup>.

Que el hombre pueda darse como ideal la realización de una ciencia, en el sentido absoluto y universal, que esta ciencia, deba ser concebida como medio de llegar a la perfección de la propia persona humana, aún más, que la ciencia sea concebida como "idea límite", en el sentido kantiano, es decir, como principio regulador, como un telos hacia el cual se orienta la teleología de la razón en un progreso indefinido, todas estas, son ideas que Husserl sostendrá hasta el final de sus días, y sobre las cuales se ve el influjo del inédito que estudiamos. Hay, sin embargo, una diferencia entre dichas ideas y las expresadas en el inédito: en el pensamiento posterior se trata del mundo y del hombre, como ideas límites del mundo y del hombre reales; en el inédito, se trata de una concepción de la filosofía como ciencia del mejor de los mundos entre todos los concebibles.

El mismo Husserl, se dio cuenta de esta diferencia. Releyendo, años más tarde su manuscrito —según su costumbre— anotó los puntos débiles de sus consideraciones. Lo primero, nos dice, es la referencia exclusiva a la idea de una "conciencia más perfecta", sin tener en cuenta el ego personal, en cuanto es capaz de darse un ideal de perfección y capaz de realizar ese ideal, en un progreso indefinido. Husserl indica, en seguida, la ausencia de un análisis sobre "la racionalidad" de un ideal de perfección que, en sí, correspondería a la idea de Dios; y finalmente, subraya el carácter formal de sus consideraciones<sup>42</sup>.

Hemos hablado de una tercera etapa en el análisis husserliano y hemos llamado la atención sobre su carácter problemático, es decir, que para Husserl, se trata de problemas que deben ser estudiados y no de

41 En un otro inédito que se encuentra en los "Archivos de Husserl" se puede leer lo siguiente: "Es gibt unendlich viel mögliche Welten als anschauliche Abwandlungen der jeweilig uns geltenden. Aber diese ist notwendig, ins unendliche für uns und jede erdenkliche Subjektivität "Erscheinung" und die möglichen Welten erdachte Abwandlungen dieser Erscheinung. Letztlich aber zeigt sich, dass nur eine einzige, die faktische Welt denkbar ist als Welt der Wahrheit..." E III 4, p. 63. Cfr. *Erfahrung und Urteil*, Prag. 1939, p. 50: "Das ganze Ineinander von Bewusstseinsleistungen aufzuklären, das zur Konstitution einer möglichen Welt führt in der möglichen Welt: das heisst, es handelt sich ja um die Wesensform von Welt überhaupt... ist die umfassende Aufgabe der Konstitutive Phänomenologie".

42 Cfr. F I 14, pp. 40-41.

tesis demostradas<sup>43</sup>. El nos dice, en efecto, que a partir de la idea del mejor de los mundos y de la idea de la personalidad más perfecta, nos podríamos interrogar sobre la idea de Dios, considerado como el Ser más perfecto. Aquél que constituye el mundo más perfecto<sup>44</sup>. En este caso, la filosofía habría que definirla: "como lo correlativo a la idea de Dios... como la ciencia del-ser absoluto, como ciencia de la idea de Dios y como ciencia del Ser que existe de manera absoluta"<sup>45</sup>.

Husserl coloca, finalmente, una serie de cuestiones sobre la manera de comprender la idea de Dios, pero dichas cuestiones quedan sin respuesta<sup>46</sup>.

Entre los problemas más difíciles en el estudio del pensamiento husserliano, tenemos el de las relaciones entre la fenomenología y la metafísica, en el sentido tradicional, como también, el problema de la posición de Husserl delante del problema de Dios, como Ser Supremo. Según las obras publicadas por el mismo Husserl, Dios debe ser comprendido como "idea límite"<sup>47</sup>. Por otra parte, en los inéditos, las cuestiones que conciernen a Dios, son resueltas en el sentido de "posibilidad última", es decir, que Dios es considerado como la "idea absoluta del ser". Como tal, esta idea es colocada en un horizonte infinito, como el polo hacia el cual todo se orienta, en un movimiento indefinido. Sabemos, en fin, que a partir de las exigencias intrínsecas a la misma fenomenología, según las cuales toda certeza queda restringida al fenómeno puro, toda ciencia filosófica de Dios es impensable. En efecto, Dios, por definición, "no aparece" como fenómeno<sup>48</sup>.

A pesar de todo esto, hay testimonios sobre la "intención metafísica" de Husserl<sup>49</sup>. Quizás, se podría encontrar ya en 1911, es decir, en el iné-

43 Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43.

44 *Ibid.*, p. 42: "Und von hier aus würde es sich dann fragen, ob und wie weit sich all das nicht zusammenschliesst zur Idee des allervollkommensten Sein, also zur Idee der Gottheit, sofern sich etwa herausstellen sollte, dass Sein nicht denkbar ist ausser der Korrelation von Sein und Bewusstsein...". P. 43: "Gott als Idee, als Idee allervollkommensten Seins; als Idee des allervollkommensten Lebens, in dem sich die allervollkommenste 'Welt' konstituiert, das aus sich die allervollkommenste Geisteswelt in Bezug auf eine vollkommenste Natur schöpferisch entwickelt".

45 *Ibid.*, p. 43: "Die Philosophie als Idee, als Korrelat des Gottesidee, als absolute Wissenschaft, nämlich als Wissenschaft von dem absoluten Sein, als Wissenschaft von der reinen Idee der Gottheit und als Wissenschaft vom absolut existierende Sein...".

46 Cfr. *Ibid.*, pp. 43-45.

47 Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Gesammelte Werke, t. III, p. 191.

48 Cfr. *Ibid.*, pp. 121-122.

49 A. Diemer ha llamado la atención sobre este aspecto del pensamiento Husserliano. Cfr. su artículo: "Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Zeitschrift für phil. Forschung*, 13 (1959), pp. 274 ss. Recordar igualmente que en el Coloquio sobre Husserl tenido en Royaumont en 1957, el R.P. Van Breda, director de los "Archivos de Husserl" defendió la tesis siguiente: "Pour Husserl, la problématique de la réduction n'est autre chose que sa déconverte de la dimension métaphysique". En la discusión que siguió a la conferencia del R.P. Van Breda, Roman Ingarden, discípulo y confidente de las preocupaciones intelectuales de Husserl, se expresó de la siguiente manera: "Je suis d'accord avec le rapporteur pour dire que les derniers motifs de Husserl dans ses considérations sur la conscience transcendentale étaient de nature métaphysique (problème de Dieu)". Cfr. *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Paris, 1959, pp. 315 y ss. y 330.

io,  
rio  
de  
por  
cho  
zca  
ser,

.M.

on las  
ren...  
"Ich"  
führt  
natür-  
Sinn  
enden-  
r wah-  
r" ge-  
trans-

ist der  
r Idee  
ologis-



dito que hemos estudiado, un movimiento del pensamiento husserliano, hacia el Dios de la metafísica tradicional. En este caso, sería necesario analizar, más detalladamente, la manera como Husserl llega a la idea de Dios como punto culminante de la teleología de la razón<sup>50</sup>. Notemos, por último, que el mismo Husserl considera como muy significativo el hecho de que el desarrollo de la idea del conocimiento más perfecto, conduzca a la *idea teológica* de la divinidad<sup>51</sup>. El conocimiento de Dios parece ser, en verdad, el término natural de la teleología de la razón.

DANIEL HERRERA RESTREPO, O.F.M.

50 Diemer cita un texto de Husserl de 1932 cuyas ideas bien podríamos relacionar con las que hemos encontrado en el inédito estudiado: "Die höchstgelegenen aller Fragen... sind aber die metaphysischen: sie betreffen Geburt und Tod, letztes Sein des "Ich" und als Menschheit verobjektiviertes "Wir", die Teleologie; die letztlich zurückführt in die transzendentale Subjektivität, und ihre transzendentale Historizität und natürlich als Oberstes: das Sein Gottes als des Prinzips dieser Teleologie und der Sinn dieses Seins gegenüber dem Sein des ersten Absoluten, dem Sein meines transzendentalen Ich und der sich mir erschliessenden transzendentalen Allsubjektivität — der wahren Stätte göttlichen "Wirkens"; zu dem die Konstitution der Welt als "unserer" gehört — von Gott her gesprochen die ständige Welterschöpfung in uns, in unserem transzendentalen, letzten wahren Sein". Cfr. Artículo citado pp. 248-249.

51 *F I 14*, p. 46: "Was uns in dieser Betrachtung als sehr merk würdig auffällt, ist der Umstand, dass die Entfaltung der Idee allervollkommensten Erkenntnis uns zur Idee des vollkommensten Bewusstseins und der vollkommensten Welt und zum theologischen Ideal der Gottheit führt".

## Sartre: una libertad situada

Daniel Herrera Restrepo  
Universidad Santo Tomás

### 1. El problema: el hombre como libertad situada

Exponer e interpretar a Sartre no es empresa fácil. Hombre, escritor, filósofo: ¿qué cuenta más para su comprensión, ¿la biografía, la obra literaria, los escritos filosóficos? Si nos acercamos al hombre, estaremos tentados a buscar un apoyo en el psicoanálisis; si nos interesa el maestro de la pluma, estaremos antojados a recurrir al estructuralismo; si, finalmente, queremos jugar al filósofo, es posible que lleguemos a la conclusión de que no estamos ante un clásico del filosofar sino ante un pensador, en el sentido más amplio del término. De hecho, Sartre ha sido analizado desde estos tres puntos de vista, con resultados, por cierto, bien diferentes.

Por nuestra parte quisiéramos ver en Sartre antes que al filósofo al escritor, antes que al escritor al hombre para regresar de este hombre al filósofo. Pensamos en una existencia humana concreta que vivió una determinada experiencia dentro de una determinada situación. La existencia humana se determina de por vida, en buena parte, en el período de la infancia. Así nos lo informan ciertas teorías que se consideran científicas. En el caso de Sartre conocemos esta infancia a través de esa especie de autopsicoanálisis de *Las Palabras*. Se nos narra allí la historia de los primeros años de una existencia escrita en ausencia de su protagonista. Cuando el protagonista intenta asumir su existencia, toma conciencia de lo que significa transformar en vocación y proyecto lo que en un principio sólo era destino.



mento de la *situación* del niño Sartre  
e el ambiente de biblioteca que le  
deó. El pudo asumir esta situación  
andose en ella como escritor. El  
proyecto fundamental que se dio a sí  
isma aquella existencia situada fue,  
tonces, la de llegar a ser un maestro  
la pluma, de una pluma entregada a  
describir las peripecias de la existen-  
humana. Con el correr de los años,  
seriedad trascendental que caracte-  
a la edad juvenil, condujo a Sartre  
formular un esquema categorial y  
etodológico -propio del quehacer  
osófico-, para describir estéticamen-  
pero con rigor conceptual, la expe-  
cia humana. Para la elaboración  
este esquema, nada más apropiado  
recurrir a la fenomenología, dado  
en ésta las categorías y el método  
explicitación se confunden con la  
uma experiencia.

rtamente, la experiencia personal  
Sartre se revela como la de aquel  
situado, lucha por situarse dentro  
la situación con el fin de superar a  
a. Dicha experiencia, sin embargo,  
es tan personal, tan ajena al común  
los mortales. Sartre vivió en su  
experiencia la intersubjetividad y el  
proyecto fundamental que la define;  
afirmación frente al ser acabado,  
untad de llegar a ser; compromiso  
las empresas concretas en nombre  
un absoluto, el absoluto del pro-  
to fundamental de determinar la  
tencia a partir del futuro, «en función

de una común exigencia de sentido y  
de considerar el pasado sólo como el  
conjunto de condiciones sobre las cuales  
debemos tomar apoyo para inventar-  
nos a nosotros mismos».

En Sartre esta referencia al absoluto  
de nuestro proyecto fundamental re-  
suenas como la 'apuesta' de Pascal:  
¿existe o no existe Dios? Pascal apos-  
tó a su existencia, pues en caso de  
existir lo ganaba todo y en caso de no  
existir nada perdería, Sartre, por su  
parte, apostó a favor de su absoluto,  
del absoluto del hombre, a la posibili-  
dad de la autodeterminación a partir  
del futuro: ¡o la vida no es nada o lo es  
todo! La apuesta, según él, consiste  
concretamente en decidírnos a perder  
la vida antes que someterla al absur-  
do. Esta apuesta, sin embargo, sólo  
puede justificarse mediante una refe-  
rencia absoluta como punto de apoyo  
para darle sentido a cada una de las  
empresas cotidianas. Lo incondicio-  
nal de nuestras tomas de posición radica,  
según Sartre, en experimentarnos res-  
ponsables de nuestra superación en  
función de aquel futuro hombre que  
debemos inventar: «lo que importa es  
la liberación del hombre», y, en fun-  
ción de esta liberación, «siempre habrá  
algo que hacer».

El pensamiento sartriano pone en juego  
de esta manera, una dialéctica entre el  
optimismo de la libertad y el pesimis-  
mo de nuestra contingencia, entre la

humildad que debe acompañar el reconocimiento de nuestro ser situado y el orgullo de reconocernos agentes de la historia, entre la desesperanza a la que nos invita nuestra situación y la esperanza que brota de nuestra capacidad de situarnos dentro de la situación, entre lo imposible de nuestras vanas aspiraciones y lo posible de nuestras pequeñas empresas. De esta manera su pensamiento se revela como una ética de la praxis histórica que en su dinamismo se orienta, no a un inerte universal ya realizado, sino a la universalización del ser humano.

Esta ética, sin embargo, no es una ética que ofrezca normas de comportamiento, sino orientaciones para explicitar la 'situación' dentro de la cual el hombre, como libertad, debe actuar. De aquí que su contenido sea la misma praxis y el sentido que se le da a ésta.

La intencionalidad ética de Sartre se comprueba en el hecho de que la primera obra que él anunció inicialmente, pero que nunca publicó, fue un tratado de moral. Sólo en 1975 se dieron a conocer algunos fragmentos de dicha obra. Es posible que su no publicación se debió a la necesidad que tenía Sartre de esclarecer previamente la correlación 'libertad-situación' implicada en su visión del hombre. El problema de la praxis sólo podía ser enfrentado después de dicho esclarecimiento.

*Libertad, situación y praxis* constituyen, de acuerdo con lo anterior, las categorías fundamentales que expresan el problema sartriano. Ellas están presentes en todas sus obras, aunque no siempre con el mismo peso. En efecto, hasta *El ser y la nada* (1945) el interés de Sartre recae primordialmente sobre el tema del hombre como *libertad*. A partir de entonces hasta la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), su interés se orienta hacia el tema de la *situación*. En los últimos años, como síntesis de las etapas anteriores, el tema de la *praxis* ocupa el primer lugar.

La reflexión sobre el hombre como libertad se desarrolla en dos momentos. El primero es de orden psicológico y estuvo orientado a liberar al hombre de todo 'yo' y de toda subjetividad de carácter substancialista. El segundo momento es de carácter ontológico: a partir de un análisis de la conciencia, Sartre radicaliza su concepción del ser. El tema de la 'situación' está presente en estos primeros momentos pero en términos abstractos, a saber, en cuanto estructura de todo hombre en cuanto hombre. El ser-cuerpo, el ser para otro, el espacio y el tiempo, etc. como características de toda libertad en situación, son aspectos del ser del hombre que Sartre no descuida. El tema central, sin embargo, es la libertad como esencia del hombre.

La reflexión directa sobre la situación



permite a Sartre realizar análisis concretos del hombre en cuanto comprometido dentro de una determinada situación. El mundo aparece como soporte de la libertad, no el mundo como suma de cosas, sino el mundo como suma de situaciones concretas', es decir, el mundo transformado históricamente. Sartre no se ocupa ni se preocupa por 'por qué' de la existencia ni por la pregunta por el 'qué es el hombre'. La pregunta que podríamos identificar a través de sus análisis se podría enunciar de la siguiente forma: ¿cuáles fueron las situaciones concretas que hicieron que el hombre sea como de hecho es actualmente?

Finalmente, la praxis es abordada desde la crítica de la razón dialéctica, crítica elaborada a partir de una determinada concepción del marxismo que pretende recuperar la praxis individual como el punto de partida real del pensamiento de Marx. En contra del marxismo dogmático', que «ha resorbo al hombre en la idea», Sartre pasa en un 'marxismo existencialista' que busca al hombre «dondequiera que se encuentre, en su trabajo, en su casa, en la calle». Esto le permite regresar a un análisis de las condiciones reales de toda empresa humana en términos de una ética de la historia, para ofrecer al hombre concreto, como agente de la historia, elementos para controlar la praxis en función de una superación efectiva de

la contingencia humana revelada en su ontología.

## **2. La fenomenología: el camino de acceso**

¿Cómo abordar al hombre como libertad situada? Sartre busca apoyo en Husserl y Heidegger.

En las páginas escritas con motivo de la muerte de Merleau-Ponty menciona Sartre las dos grandes 'revelaciones' que le insinuaron el camino apropiado para la explicitación del 'hombre en situación': la fenomenología de Husserl y la analítica existencial de Heidegger.

Raymond Aron fue quien le informó sobre la existencia en Alemania de filósofos que podían «pasar la noche describiendo fenomenológicamente la esencia de un farol... Tuve entonces, la oscura remembranza de un pensamiento que quizá jamás había tenido: la verdad se arrastra por las calles, en las fábricas, y exceptuando a los de Grecia antigua, los filósofos son unos eunucos que nunca le abren la puerta. Un año más tarde, leía a Husserl en Berlín: todo había cambiado para siempre».

¿Qué le ofreció la fenomenología a Sartre? «Esta disciplina nos lo dio todo», escribe sin salvedades. ¿Todo? Sartre se refiere expresamente a dos

contribuciones que dicen relación directa con el sentido último de su pensamiento. Por una parte la *intencionalidad*, gracias a la cual le fue dado vaciar «la conciencia de sus escorias, de sus estados... de describir la nada (la conciencia) acosada incesantemente por el ser, escapando siempre...». Por otra, «la herramienta indispensable: descubrimos que nos encontrábamos situados».

La lectura de *Ser y Tiempo* constituyó una segunda revelación: ella lo condujo a la «comprensión de la existencia».

Sartre reconoce su deuda frente al Husserl de las *Ideas* con su ontología de la conciencia pura y al Heidegger de *Ser y Tiempo* con su analítica existencial de la realidad humana. En *Bosquejo de una teoría de las emociones* nuestro filósofo ya había escrito: «existir para la realidad humana es, según Heidegger, elegir su propio ser en un modo existencial de comprensión: *existir* para la conciencia es, según Husserl, *aparecerse*. Porque el mostrarse acá es absoluto, mostrarse que es necesario describir e interrogar. Desde este punto de vista, en cada actitud humana —por ejemplo, en la emoción, ya que es nuestro tema—, Heidegger piensa que encontramos el todo de la realidad humana, puesto que la emoción es la realidad humana que elige y se dirige emocionada' hacia el mundo.

Husserl, por su lado, piensa que una descripción fenomenológica de la emoción pondrá a luz las estructuras esenciales de la conciencia, puesto que una emoción es una conciencia. Y; recíprocamente, un problema se plantea, problema que el psicólogo no puede sospechar: ¿cabe concebirse una conciencia que no conlleve la emoción entre sus posibilidades, o bien, puede en ella verse una estructura indispensable de la conciencia? Así el fenomenólogo interrogará *sobre la conciencia o sobre el hombre*, y preguntará no sólo lo que éste sea sino si puede aprehender un ser entre cuyos caracteres haya uno que sea precisamente la capacidad de emocionarse. E, inversamente, interrogará la conciencia, la realidad humana, respecto a la emoción: ¿cómo debe ser la conciencia para que la emoción sea posible e incluso, para que sea necesaria?». (pp. 77-78).

El texto citado sintetiza lo que Sartre consideró de esencial en uno y otro filósofo y la diferencia entre estos dos. Su pensamiento ya se había enrutado definitivamente como para recibir la influencia posterior del Husserl del mundo de la vida (*Crisis*) o del Heidegger de *Holzwege*.

Interesado en una ontología de la conciencia en situación, Sartre radicalizó las oposiciones entre Husserl y Heidegger con el propósito de alcan-



una complementación en la oposición. Desde este punto de vista siguió un camino diferente al de Merleau-Ponty quien se interesó en armonizar a los dos filósofos en pro de una síntesis. Se podría decir que Sartre toma de Husserl el método de investigación y de Heidegger la realidad humana como objeto de esta investigación. Pero lo hace en forma crítica. En efecto, Sartre considera que Husserl se limitó a describir el *cogito* en su aspecto intencional, descartando el problema existencial para no caer en el error trascendentalista de Descartes. Al no ascender la pura descripción de la experiencia en cuanto tal, quedó atrapado por el *cogito*. De aquí que en *Ideas* no se pueda encontrar una ontología oficial de la conciencia pura desligada del mundo, por consiguiente de la conciencia que no existe. Heidegger, por su parte, al querer evitar el nominalismo de Husserl realizó, en forma directa, el análisis de la existencia sin pasar por el *cogito*, privando a la realidad humana de su dimensión de conciencia o concediéndole una simple 'comprensión'. Al hacer esto Heidegger sólo logra formular una ontología naturalista de la existencia irreflexiva. De acuerdo con esta crítica, Sartre asume de Husserl el método para describir la realidad humana en cuanto conciencia, en cuanto conciencia de intenciones y poder de iniciación, pero en la medida que lo es dentro de su misma situación, pues de lo

contrario, se alcanzaría una conciencia que, al aprehenderse a sí misma en oposición al mundo, sería lo que no es (cosa). De Heidegger nuestro filósofo asume la visión de la realidad humana situada en el mundo, pero no como conciencia que se quiere aprehender en el mundo por fuera de toda reflexión, pues de lo contrario, a la conciencia sólo le sería dado descubrir la imposibilidad de ser lo que ella es (conciencia).

De conformidad con lo anterior, Sartre se esforzó en realizar una complementación en la oposición entre Husserl y Heidegger; una ontología que pensara la presencia de la conciencia a sí misma como inseparable de una auténtica presencia del mundo; una ontología que respetara la correlación de la conciencia y de la existencia, de la intencionalidad y de sus motivaciones, de la libertad que se afirma cuando la intencionalidad le confiere sentido a las motivaciones, pero que se niega cuando las motivaciones se convierten en simples causas de la intencionalidad.

En síntesis, el método sartriano para el análisis del *hombre en situación* pretende ser un método fenomenológico que simultáneamente permite oponer, a la tendencia husserliana, la consideración de la *existencia* de las esencias, y a la tendencia heideggeriana, la consideración de la *esencia* de la existencia.

aplicación de este método conduce a Sartre a una ambigua dualidad de esencias: el *ser para sí* de la conciencia y el *ser en sí* de las cosas, dualidad de términos que simultáneamente dejan al descubierto su insuficiencia: el 'ser en sí' en su contingencia se es suficiente a sí mismo, pero no puede justificar su *presencia*, su posibilidad de 'aparecer a' la conciencia; el 'ser para sí', a su vez, se es suficiente en cuanto conciencia para la teoría, pero no puede justificar su propia *existencia*.

### El hombre como conciencia y libertad

Hemos dicho que la reflexión de Sartre sobre el hombre como libertad se desarrolla en dos momentos: el primero, de carácter psicológico, orientado a liberar al hombre de todo 'yo' y de toda subjetividad de carácter substancialista. El segundo de carácter fenomenológico, orientado a esclarecer el sentido del ser, tanto del ser de la conciencia como del ser del mundo y a esclarecer la relación entre uno y otro: la primera empresa de una filosofía debe ser...expulsar a las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación de ésta con el mundo, a saber, la de que la conciencia es conciencia *posicional del mundo*» (EN, 18). Veamos estos dos momentos por separado.

### 3.1 Los datos de una psicología fenomenológica

Los escritos sartrianos anteriores a *El ser y la nada* están dedicados a la empresa de arrojar todos los objetos fuera de la conciencia y afirmar la falta de una interioridad en el hombre: «no habremos de descubrirnos en algún retiro, sino en el camino, en la ciudad, en medio de la multitud, entre las cosas, entre los hombres», como escribirá más tarde en *Situations I* (1947). De estas obras nos interesan las siguientes: *La trascendencia del ego* (1936), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) y *Lo imaginario* (1940).

Sartre parte de la idea husserliana de la intencionalidad: la conciencia es, siempre y sólo, conciencia de algo, es decir, ella no existe más que en el mundo, ella sólo es gracias al mundo. Si esto es así, es posible llegar a la esencia del hombre a partir del análisis fenomenológico de conciencias o conductas concretas. Toda conducta humana es «conducta del hombre en el mundo». Por consiguiente, ella «puede entregarnos a la vez, al hombre, al mundo y a la relación que los une, a condición de que consideremos a estas conductas como realidades objetivamente aprehendibles y no como afecciones subjetivas que se descubrirían sólo ante la mirada de la reflexión». Sartre, como lo veremos, esco-

inicialmente dos conductas -emoción imaginación-, para esclarecer esta conciencia del hombre.

*Ideas*, Husserl se había remontado allá del sujeto empírico hacia un sujeto trascendental, con el fin de explicar la unificación y la individuación de la conciencia. Sartre, en *La trascendencia del ego*, sostiene la inutilidad de este recurso, pues para él, la unidad de conciencia, mediante la cual se capta el objeto, puede ser explicada a partir de la misma intencionalidad. «La conciencia, nos dice, es la que se unifica en sí misma, y concretamente por un juego de intencionalidades 'transversales' que son retenciones concretas y pérdidas de conciencias pasadas». En otros términos, es la conciencia la que en principio de unidad para sí, operándose esa unificación en el objetivo que la define, ya sea que la intencionalidad se aplique a un objeto trascendente o a una vivencia pasada que por naturaleza la conciencia capta como propia.

La conciencia no se encuentra, por consiguiente, ningún sujeto: ni el psicológico que, de acuerdo con la reducción, es un objeto trascendente para la conciencia; ni el trascendental, que es una ficción operada a partir del sujeto psíquico. La conciencia se define a partir de sí misma y no a partir de la realidad o una substancia: ella es conciencia pura; en sí misma, no es nada. De aquí que ella no ofrezca un

ámbito interior que pueda ser circunscrito mediante la inspección y que dé lugar a que se le defina como una realidad distinta del mundo. A causa de esto, el conocimiento no puede ser concebido como un proceso de asimilación de la exterioridad por una interioridad: el mundo no entra en la conciencia. Por el contrario, la conciencia se define por su presencia al mundo y por su huida de una falsa interioridad consigo misma: «la conciencia no tiene un 'dentro'; no es sino el fuera de sí misma, y esa huida absoluta, esa negativa a ser substancia, es lo que la constituye como conciencia».

Pero, ¿acaso la conciencia de objeto, como lo atestigua la reflexión, no es también conciencia de sí? Sartre responde de antemano a esta posible objeción: la conciencia de sí, sólo es posible como conciencia de objeto. «Toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma» (EN, 19). No es necesario que yo sepa que cuento los cigarrillos de mi pitillera *para tener conciencia de contar*: la reflexión sobre el acto de contar, nada me enseña sobre una nueva dimensión de la conciencia, sino que explicita lo que la conciencia era ya implícitamente en el acto de contar, a saber, conciencia de contar: sólo en su acto, en su objetivo, la conciencia es conciencia de sí misma.

¿Qué significa, entonces, existir para una conciencia que en sí misma es



¿'Existir' para la conciencia no tiene el sentido corriente del término, saber, el pertenecer al orden de la realidad en oposición al orden de las posibilidades puras. La conciencia no es una parte del mundo, sino intención hacia el mundo. El 'existir' apunta aquí a la espontaneidad, a partir de la cual se constituye el mundo como objeto de todas las intenciones y significaciones.

En cuanto espontaneidad, la conciencia «se determina a la existencia a cada instante, sin que pueda concebirse nada previamente a ella. Así cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo*. No es un ordenamiento nuevo, sino una existencia nueva» (TE, 74). Esta espontaneidad equivale a libertad pura, es decir, poder de autodeterminación. La libertad, por consiguiente, no es una cualidad de la conciencia sino que es la existencia anterior a toda determinación.

Esta libertad, sin embargo, no se ejerce fuera del mundo, puesto que el mundo es aquello respecto a lo cual la conciencia es creada. Sin él, no habría conciencia. La libertad es, por consiguiente, una libertad esencialmente situada. Pero gracias a su libertad, la conciencia aporta al mundo posibilidades y sentidos que éste no posee por sí mismo: la opción libre de la conciencia sobre sí misma es, al mismo tiem-

po, una opción sobre el mundo: «lo posible, en efecto, no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad» (EN, 144).

Para explicitar esta conciencia libre, libre ante todo de toda subjetividad e interioridad, Sartre describe fenomenológicamente la emoción y el imaginar, trascendiéndolos como simples hechos psíquicos, para que se manifiesten como dos maneras de existir, es decir, como dos posibilidades de elegirse y comprender la conciencia y, por tanto, como dos formas de elegir y comprender el mundo.

La emoción, por ejemplo «no es un accidente, sino un modo de existencia de la conciencia, una de sus maneras de comprender su ser en el mundo». Sólo cuando se establezca esta significación, habrá lugar para los análisis empíricos del psicólogo. Mediante la emoción, la conciencia transforma irreflexiblemente un objeto al no poderse adaptar a él: el mundo real es sustituido por un mundo ficticio, mágico, en el que desaparecen esas dificultades, a la manera como el zorro de la fábula, para el que las uvas se vuelven demasiado verdes cuando comprendió que no podría alcanzarlas. De esta manera la emoción es un juego, «pero un juego en el que nosotros creemos». El desvanecimiento, por ejemplo, que un hombre sufre ante una bestia feroz, es un 'refugio', una evasión ante una

ación real, evasión que no consiste simplemente en un desorden fisiológico, sino en una conducta que tiene su significación en una intención 'negadora' de la conciencia: «ante la posibilidad de evitar el peligro por vías normales y los encadenamientos deterministas, he negado ese peligro. He querido aniquilarlo. La urgencia del peligro ha servido de motivo para una intención aniquiladora determinante de una conducta mágica».

son las conclusiones fundamentales a las cuales llega Sartre en su análisis de la emoción. En primer lugar, el mundo real aunque posea una conciencia, puede ser negado: la conciencia puede asumir frente a él una distancia que le permite vivir en un mundo negado por ella misma; mundo ficticio sin duda, pero que revela cómo la conciencia es poder de negación de la realidad. En segundo lugar, las conductas de la conciencia son conscientes aunque sean irreflexivas.

El análisis de la imaginación confirma esta libertad que define a la conciencia: «La imaginación es la conciencia toda entera en tanto ella realiza su libertad». Los objetos imaginados nunca tienen la consistencia de los objetos reales. La conciencia de la silla en el ejemplo, me enseña que la conciencia es una interioridad, donde se guardan como simulacros, las imágenes de

las cosas. Ella es un modo de ver a la misma silla que se me da en la percepción. Si la conciencia es intencional, imaginar no es poseer en la conciencia unas imágenes, sino una manera de atisbar un objeto, a saber, bajo la modalidad de la ausencia, modo esencialmente diferente al de la percepción para el cual el objeto se da según la modalidad de la presencia. Imaginar a Pedro en Londres, no es de forjar una realidad fantástica que sustituya la presencia de Pedro, sino tener conciencia de la ausencia de Pedro: «en cuanto se me aparece en imagen este Pedro presente en Londres se me aparece como ausente».

El acto de imaginar revela que la conciencia es al mismo tiempo poder negador del mundo y conciencia del mundo. Ella puede concebir otro mundo que es la negación del mundo real. Al hacerlo, pone de manifiesto su carácter libre: «para que una conciencia pueda imaginar, es necesario que ella escape del mundo por su misma naturaleza, es necesario que ella pueda tomar una distancia en relación con el mundo. En una palabra, es necesario que ella sea libre». Pero nos encontramos ante una libertad situada: yo sólo puedo imaginar a partir de la 'motivación concreta y precisa' de una situación que excluye el objeto mentado de todo lo que realmente me es accesible: porque Pedro no puede estar actualmente

presente, yo me lo puedo dar como presente. «Una imagen, dirá Sartre, no es el mundo-negado, pura y simplemente, ella siempre es el mundo negado desde un determinado punto de vista».

Al término de los análisis de su psicología fenomenológica, Sartre cree haber expulsado de la conciencia todo yo, toda interioridad, todo objeto. La conciencia no es nada y, como nada, es libertad. Desde un punto de vista negativo, el poder de la conciencia sobre se le ha manifestado como poder de negación del mundo, de la situación al dentro de la cual se encuentra el hombre. Desde un punto de vista positivo, la conciencia puede regresar libre y creadoramente al mundo, a la situación para valorarla y darle un sentido. Todo anterior significa que ser libre y ser situación son la misma cosa: «la situación de un ser, es su existencia superada y hecha significativa por su libertad; correlativamente, la libertad de un ser no puede, por consiguiente, consistir en escapar a toda situación, sino en la superación de su existencia hacia una situación».

## 2 De la psicología a la ontología

*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, sistematiza, enriquece y esclarece los datos y temas alcanzados a través de la psicología feno-

menológica. La psicología de la tradición clásica quiso explicar la realidad humana como una «colección de datos» observables, como un conjunto de cualidades hereditarias o como una substancia sujeto de unos accidentes llamados hechos psíquicos. Sartre con su psicología fenomenológica buscó una comprensión eidética de la realidad humana, a partir del análisis de conductas particulares en cuanto fenómenos significantes de la realidad humana en su totalidad.

El aporte fundamental de *El ser y la nada* fue poner de manifiesto, tras un análisis ontológico, del ser de la conciencia, que a este ser le corresponde un 'deber ser': a la conciencia como existencia libre le corresponde formularse un proyecto que le permite trascender lo real, sin 'anonadarlo', hacia un sentido y trascender el acto puro de negación, que la caracteriza, hacia el valor y la consistencia de este acto.

Toda conciencia es conciencia de algo: «esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia» (EN, 28). Por consiguiente, si queremos describir la estructura de la conciencia, lo tenemos que hacer haciendo referencia a las actitudes fundamentales del sujeto motivadas por el mundo.

De acuerdo con esto, una ontología fenomenológica tendrá como objetivo



clarecer la ambigüedad del ser: del ser de una presencia (la conciencia) no es un 'en sí' y del ser de un 'en mundo' que sólo es definible a partir de la conciencia. Ella será la ontología de una conciencia que, al querer aprehender como opuesta al mundo, debe hacerse lo que ella no es que, en la medida que se aprehende sobre el mundo, más acá de toda reflexión, descubre la imposibilidad de ser que ella es.

La necesidad de esta ontología se impone si tenemos en cuenta que el mundo, como correlato de la conciencia, es en tal forma, que la conciencia simplemente se olvida de sí misma en beneficio de un mundo objetivado y convierte sus valorizaciones en simples constataciones y, su presencia, en un simple mirar los objetos como determinados en sí mismos y poseedores por sí mismos de un sentido que, en verdad, sólo les puede ser otorgado por la conciencia.

*ser en sí.* La conciencia es conciencia de algo que le es trascendente. Por consiguiente, no tiene sentido la pregunta sobre cómo el ser del objeto se distingue del ser de la conciencia: la conciencia de algo es estar ante la presencia concreta y llena que no la conciencia» (En, 27).

Empero, el ser no se entrega enteramente en cada una de sus mani-

festaciones: él se anuncia en el fenómeno en forma transfenomenal como un más allá del fenómeno. De aquí que todo fenómeno, que por definición es un 'ser para la conciencia', sea al mismo tiempo un 'ser en sí'. El ser para la conciencia sólo en cuanto no es conciencia, en cuanto es aquello que la conciencia no es. Por consiguiente, cuando se habla del 'ser en sí', se quiere afirmar que el ser que se da a la conciencia como fenómeno, se da como poseyendo en sí mismo su sentido de ser y su fundamento. ¿El ser se crea, entonces, a sí mismo? No lo podemos decir, pues esto implicaría la utilización de categorías que sólo se aplican al hombre, a saber, las categorías de 'actividad' y 'pasividad'. Del ser sólo se puede decir que 'es en sí', es decir, que es idéntico a sí mismo y lleno de sí como el ser de Parménides: él es simplemente, sin necesidad de ninguna otra razón: «Esto es lo que la conciencia expresará -en términos antropológicos - diciendo que el ser está *de más*, o sea que no puede ella en modo alguno derivarlo de *nada* ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el 'en sí', está eternamente de más» (EN, 34).

Para Sartre, la conciencia no puede explicar este ser 'en sí'. Siguiendo a Heidegger, considera que la concien-

comprende en forma inmediata su situación sin necesidad de una explicación: «el fenómeno de ser, como el fenómeno primero, se le devela inmediatamente a la conciencia» (EN, 13) a través de medios «de acceso inmediato (como) el fastidio, la náusea, etc.» (EN, 14). Recordemos a Quinet en *La náusea* cuando discute el sentido concreto de la palabra 'existencia': de un solo golpe la existencia se le hace presente, no la existencia de un determinado objeto que puedo nombrar, utilizar o definir, no la existencia de algo absoluto, la existencia del ser: «lo esencial es la contingencia... Existir es *estar ahí* simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible reducirlos... Todo lo que existe nace por razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad».

*ser para sí*. El 'ser en sí', de acuerdo con lo anterior, no da margen a ninguna pregunta. Si alguna pregunta ha surgido, es porque una alteridad, que es un no ser, se ha introducido en el razonamiento del ser. Se trata de la conciencia. Si la conciencia es algo distinto al objeto del que ella es conciencia, ella no es *nada* más que conciencia de un objeto, hasta el punto de que la no existencia del objeto significaría la no existencia de la conciencia. Algo más: la conciencia es conciencia de algo, y este papel, por ejemplo, este algo arrancado de la masa del ser y

constituido como no siendo *nada* más que lo que es.

De lo anterior se sigue que ese algo es un no ser con respecto al mundo y el mundo un no ser con respecto a ese algo. De esta manera la conciencia es triplemente fuente de no ser: con respecto a sí misma, en cuanto ella no es *nada* del objeto y en cuanto ella no es *nada* sin el objeto; con respecto al objeto, en cuanto a causa de ella, éste no es *nada* más que lo que es, tal como lo expresamos en los juicios de negación; y, con respecto al mundo en cuanto éste, como totalidad estructuralmente diferenciado, sólo se da por la *nada*.

Si queremos saber cómo el ser puede estar afectado por la nada, tendremos que buscar una explicación por el lado de una dimensión del ser que sea portadora de su propia negación, ya que el 'ser en sí' no da lugar a ninguna diferenciación al ser idéntico a sí mismo. Este ser, que sólo es gracias a 'ser lo que no es', es la conciencia libre y espontánea. En cuanto tal, Sartre la denomina 'el ser para sí'. Porque es libre y, por consiguiente, porque propende 'a ser', ella no sólo 'es lo que no es' con respecto al 'ser en sí', sino también con respecto a sí misma.

*La unidad del en sí y del para sí.*  
¿Cómo podríamos pensar unilateralmente estas dos regiones del ser? «Si

«en sí» y el «para sí» son dos modalidades del ser, ¿no habrá un hiato en seno mismo de la idea del ser, y no estaría escindida su comprensión en partes comunicables?» (EN, 715). La posibilidad de un pensar unitario no se puede dar desde un punto de vista del «para sí», puesto que, como lo hemos dicho, el «en sí» no es susceptible de ningún punto de vista. En la mirada del fenomenólogo el «en sí» y el «para sí» aparecen, de hecho como correlativos: no tenemos intuición de un «para sí» separado y que por lo mismo sea una pura nada, ni de un «ser en sí» puro. Quien se exprese en esos términos, se estará expresando en términos abstractos.

Cuando la conciencia establece «el en sí», lo hace como anterior al «para sí» anterior a las preguntas que ella pueda plantearse, preguntas que, por su parte, al no afectar al «en sí», no dan origen a la búsqueda de un origen del ser: «el ser es sin razón, sin causa, sin necesidad» y «todos los «porqué»...son posteriores al ser y lo suponen» (EN, 713).

La conciencia puede, sin embargo, interrogarse sobre el origen de su propio ser: «el ser por cuyo medio sobreviene el ser por qué en el ser tiene derecho a preguntarse su propio por qué, puesto que el ser mismo es una pregunta, un por qué» (EN, 714). Se debe advertir, empero, que la respuesta que se dé, constituye

una hipótesis metafísica que afirma la aparición accidental, absurda, contingente de la conciencia como una nada que, sólo a través de sus elecciones libres, conquista una esencia, esencia que surge de esas elecciones libres en cuanto rebasadas por la conciencia: la esencia de la conciencia es su existencia petrificada. Se debe anotar, sin embargo, que la conciencia, al no obedecer a ningún condicionamiento externo, ella puede rehacer continuamente su esencia. En este sentido, «la existencia (siempre) precede a la esencia».

La conciencia, en cuanto pregunta, es llevada a inquietarse sobre la posibilidad de un «ser total», es decir, de una síntesis unitaria del «en sí» y del «para sí». ¿Es concebible esta síntesis? No, puesto que se trata de términos que se excluyen: el «ser en sí» no puede convertirse en conciencia ni la conciencia en un «ser en sí», pues dejarían de ser lo que son. En la medida que el hombre acepte este proyecto imposible, él es «una pasión inútil», un esfuerzo fallido de antemano.

*La libertad.* «¿Qué debe ser el hombre en su ser para que, a través de él, la nada llegue a ser?» (EN, 60). El interrogante sobre una esencia del hombre parece contradecir la afirmación de que la conciencia es sólo existencia. La contradicción es aparente si tenemos en cuenta lo que se debe entender por esencia.



la libertad no es una propiedad cual-  
quiera de mi ser: ella es «la textura de  
mi ser» (EN, 514). «Lo que llamamos  
libertad no...se distingue del ser de la  
realidad humana'. El hombre no es  
primero, para ser libre luego, sino que  
existe diferencia entre el ser del  
hombre y su 'ser libre'». (EN, 61).

La libertad es el poder de la conciencia  
de negar el ser y de negarse a sí misma  
al hacerlo, de afirmarse a sí misma,  
de determinarse, de elegirse, de re-  
crearse perpetuamente. Del hombre  
sólo puede captarse lo que ha  
sido, no lo que es y lo que será: «la  
libertad es el ser humano que deja  
traza de juego a su pasado al secretar  
su propia nada» (EN, 65). En este  
poner fuera de juego» mi pasado,  
abandona la posibilidad de contemplar  
mi ser pasado como si ya no fuese mi  
ser y, por consiguiente, la posibilidad  
de introducir la discontinuidad. De  
esta forma el hombre no es pura exis-  
tencia, lo que significaría ser un exis-  
tente inmaterial. El es una esencia  
problemática, porque está siempre por  
hacerse a partir de su libertad: «la  
libertad humana precede a la esencia  
del hombre y la hace posible; la esen-  
cia del ser humano se halla en suspen-  
so en su libertad» (EN, 61). De aquí  
precisamente la angustia, ese senti-  
miento que acompaña al «hombre  
actuando sobre la situación», eligién-  
dose y eligiendo libremente su mun-  
do, sin leyes ni criterios absolutos que

puedan constreñirlo en un sentido o  
en otro y que, por otra parte, le asegu-  
ren el éxito de su proyecto. La única  
ley que lo rige es su libertad: «estoy  
condenado a ser libre. Esto significa  
que no se pueden encontrar más lími-  
tes para mi libertad que ésta misma, o,  
si se prefiere, que no estamos en li-  
bertad de dejar de ser libres» (EN,  
515).

La angustia se revela así, como la  
aprehensión del carácter ineluctable  
de la libertad que debe decidir por sí  
sola el deber ser del hombre: «Emerjo  
solo y en la angustia frente al proyecto  
único y primero que constituye mi  
ser, todas las barreras, todos los ba-  
randales se vienen abajo, anonadados  
por la conciencia de mi libertad: no  
tengo ni puedo tener recurso a ningún  
valor contra el hecho de que soy quien  
mantiene en su ser a los valores; nada  
puede asegurarme frente a mí mismo,  
separado del mundo y de mi esencia  
por esa nada que soy, tengo que reali-  
zar el sentido del mundo y de mi  
existencia; decido yo, solo, injustifi-  
cable y sin excusa» (EN, 77).

#### 4. El hombre como libertad en situa- ción

En *El ser y la nada*, Sartre analiza,  
como se ha dicho, la 'situación' den-  
tro de la cual el hombre como libertad  
debe inventar su propia esencia, su

propio ser. El análisis es realizado en términos abstractos, es decir, en cuanto a la estructura de todo hombre en cuanto a hombre. El significado de esta estructura es tal, que Sartre no duda en afirmar que «mucho más de lo que parece 'hacerse' el hombre parece 'estar hecho' por el clima y el suelo, la raza, la clase, la lengua, la historia de la colectividad de la cual forma parte, la experiencia, las circunstancias, los grandes y pequeños acontecimientos de la vida» (EN, 561). Para Sartre, sin embargo, aunque todo lo anterior signifique un límite a la libertad, no se trata de límites absolutos, pues ellos sólo pueden ser experimentados como límites en una medida en que yo los retomo y les doy un sentido a la luz de los fines que libremente eliga.

En efecto, 'condenado a ser libre', necesariamente tengo que actuar. Pero actuar es modificar la figura del mundo, «disponer los medios a un fin» (EN, 568), es decir, transformar la situación a partir del proyecto de ser. Por consiguiente, «la acción es, por principio, intencional»; ella brota de una libertad que se enfrenta a una situación objetiva dentro de la cual quiere situarse. Nunca la situación será *causa* de un acto. Ella tan sólo puede motivar, al mismo tiempo que soy *movido* por el proyecto que me doy a mí mismo. De esta manera «el acto es la expresión de la libertad», pero de una libertad que sólo es libertad cuando se

sabe *comprometida* con una situación dentro de la cual debe actuar para hacerse realidad.

Sartre analiza los elementos de la 'situación' en la tercera parte de *El ser y la nada*. Entre ellos se deben destacar algunos.

En primer lugar la inserción, por el nacimiento, en un espacio y en un tiempo determinado: «nacer es, entre otras características, *tomar su lugar* o mejor dicho... *recibirlo*» (EN, 571); es descubrirse en una situación física e histórica. Esta situación puede, sin embargo, recibir un sentido, positivo o negativo, a partir del proyecto que la conciencia se dé libremente a sí misma: «estar en un lugar es ante todo estar lejos de...o cerca de..., es decir, que el lugar está dotado de un sentido en relación con un determinado ser todavía no existente que se quiere alcanzar» (EN, 573).

El hombre tiene que contar, igualmente, con su pasado. El constituye una característica fundamental de la facticidad humana: «bien puedo no existir; pero si existo, no puedo carecer de un pasado» (EN, 578), de un pasado convertido en un 'en-sí' cara al futuro. Y si bien es cierto que él no puede determinar nuestras acciones, «por lo menos no podemos tomar decisión nueva sino a partir de él» (EN, 577).

Además de contar con su pasado, el hombre tiene que contar con la coexistencia, pues, en su experiencia, el hombre descubre dentro de un mundo «que le da como algo ya mirado, surcado, explorado, labrado en todos los sentidos» (EN, 603), un «mundo que es *significante* y que me refleja significaciones que yo no he puesto» (EN, 592). La libertad, por consiguiente, no se puede realizar al margen de nuestro ser social: «el para-sí no podría ser persona, es decir, elegir los fines que es, sin ser hombre, miembro de una colectividad nacional, de una clase, de una familia, etc.» (EN, 606), de una cultura, de una época. A pesar de esto, al hombre le es dado el poder basar esta situación. ¿Acaso no lo hemos experimentado cuando hemos comprobado cómo se dan de hecho elecciones diferentes en situaciones similares? ¿Acaso no nos es lícito redecir la elección del día de mañana?

El ser en el mundo con otros, lleva a parte a analizar el lenguaje como un elemento más de la condición humana: «el lenguaje no es un fenómeno superpuesto al ser-para-otro: «es originalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimenta como objeto para otro» (EN, 440). Lo que soy para el otro, el otro lo expresa a través del lenguaje. Añádase a esto que el lenguaje, como fenómeno social, limita mi libertad:

en su aprendizaje se me impone, simultáneamente, una visión del universo: él es un 'lente social' por medio del cual todas las creaciones culturales dan origen a una determinada comprensión preontológica. Al hombre, sin embargo, le es dado crear libremente a partir del lenguaje aprendido: «si la lengua es la realidad del lenguaje, si el dialecto o el *caló* son la realidad de la lengua, la realidad del dialecto es el acto libre de designación por el cual me elijo libremente» (EN, 598).

Mencionemos finalmente la muerte, como algo que le es dado al hombre y que, por consiguiente le exige situarse frente a ella. Muerte y nacimiento son la expresión de nuestra facticidad y del carácter finito de todos nuestros proyectos. En cuanto dada, la muerte no hace parte de mis posibilidades: «no soy 'libre para morir', pero sí soy un libre mortal» (EN, 632); «la muerte no es *mi* posibilidad de no hacer presencia en el mundo, sino una *anonadación* perpetuamente posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades» (EN, 621). De aquí que la vida no puede ser una espera de la muerte, sino «una espera de la realización de nuestros fines..., espera de nosotros mismos, sobre todo» (EN, 622). Lo anterior significa para Sartre que el hombre es un 'ser para la vida' y no un 'ser para la muerte' (Heidegger). La muerte, situación límite para



do hombre, no existe mientras se vive. Añadamos que para Sartre aun- que la muerte convierta una vida en un 'en sí' para los que sobreviven, aún en este caso, se da una relación entre la facticidad y la libertad. En efecto, mientras existan conciencias, no es posible dar un sentido y un valor defi- nitivos a las acciones de un hombre muerto: a lo largo de la historia, las acciones, por ejemplo, de un Sócrates, han sido juzgadas, y lo seguirán siendo, en forma siempre diferente, de acuerdo con los proyectos de quienes han tenido que ver con él.

Los análisis abstractos sobre la 'liber- tad en situación' de *El ser y la nada* se hacen concretos en la obra literaria posterior, obra que, en su conjunto, la denominó el mismo Sartre como «teatro de situaciones» y cuya definición la dio él mismo en 1947: «es cierto que el hombre es libre en una situación dada y que se elige a sí mismo en y por esta situación; entonces, hay que mostrar en el teatro situaciones sencillas y humanas, así como libertades que se exigen en dichas situaciones. El perso- naje viene después, cuando ha caído el telón. No es más que el endureci- miento de la elección, su esclerosis; lo que Kierkegaard llama la *repeti- ción*. Lo que el teatro puede mostrar es más conmovedor es un personaje mientras se está haciendo, el momen- to de la elección, de la libre decisión que compromete a toda una moral y a toda una vida».

Se debe anotar que en este teatro de situaciones Sartre le concede progresi- vamente un papel mayor a la situa- ción sobre la libertad. Por otra parte, la libertad individual aparece exigiendo, cada vez más, la libertad de los 'otros'. En *Las moscas*, obra teatral contemporánea de *El ser y la nada*, Sartre a través de sus personajes sos- tiene que la situación no puede condi- cionar de ninguna manera las eleccio- nes libres. Orestes es allí el símbolo de la gratuidad de la acción. En *El diablo y Dios* (1951), obra contempo- ránea con el inicio de la redacción de *Crítica de la razón dialéctica*, la posi- ción de Sartre presenta un cambio fundamental. En efecto, si el Orestes de *Las moscas*, después de responder a la violencia con la violencia, se marcha de su pueblo porque considera que él ha realizado su liberación indi- vidual y porque opina que los habitan- tes de Argos también son libres para elegir su propio destino, Goetz en *El diablo y Dios*, reconoce después de un proceso semejante al de Orestes, que su libertad individual está ligada a los fenómenos sociales que definen su situación y decide compartir la suerte de su gente luchando a su lado. Bus- cando la libertad de los otros, Goetz realiza su propia libertad. La praxis moral de Goetz se inscribe, de esta forma, en un contexto social, conser- vando su propia intencionalidad indi- vidual. Es así como Sartre anuncia lo esencial de su última etapa: la libertad como proyecto dentro de una situación

ada, se inscribe dentro de la red de manifestaciones sociales de esta situación y, por consiguiente, implica la liberación de los otros.

### Praxis y razón dialéctica

Si la libertad como proyecto implica la liberación de los otros y si esta liberación tiene que contar necesariamente con el contexto social que define la situación, ¿cómo abordar el análisis de este contexto?

Este es el tema central de reflexión de Sartre a partir de la *Crítica de la razón dialéctica*.

Definida la conciencia como proyecto, la libertad no puede ser considerada como un atributo que se le reconoce a la conciencia antes de toda acción, sino como existente en y por la acción. La libertad sólo existe como liberación efectiva de los determinismos propios de la situación. Ella sólo es posible, por otra parte, si el presente se hace depender del futuro y no del pasado como lo pretende todo determinismo.

Dado lo anterior, Sartre va insistir en el carácter práctico de la filosofía: «Toda filosofía es práctica, incluso aquella que a primera vista parece ser o más contemplativa» (CRD, 16). El reconocimiento de este carácter prác-

tico de la filosofía aproxima a Sartre al pensamiento de Marx, rechazando de éste, sin embargo, todo índice de 'materialismo metafísico'.

Concebir la conciencia como un elemento de la naturaleza, o tomar al pie de la letra que «el ser determina a la conciencia», es no sólo negar la libertad de la conciencia, sino también caer en el idealismo que se quiere rechazar, pues es asignarle a la naturaleza una teleología: «es cierto que el ser determina la conciencia, pero si tenía, en cierta manera, 'el proyecto' de determinarla, entonces volveríamos a la Idea hegeliana». Lo que hace del pensamiento de Marx «la filosofía de nuestro tiempo» no es ese craso materialismo, sino el «ser el intento más radical de aclaración del proceso histórico en su totalidad» (CRD, 29) respetando simultáneamente, «la especificidad de la existencia humana» y el carácter concreto del hombre «en su realidad objetiva».

Si esto es así, ¿qué le puede aportar el existencialismo al marxismo? Para Sartre el marxismo se ha detenido al hacer de sus principios dogmas, convirtiéndose en un «idealismo voluntarista» (CRD, 28). El existencialismo puede aportarle al marxismo una base para ponerlo de nuevo en marcha, a saber, su concepción de la praxis individual, gracias a que la vida no es un fenómeno estático sino dinámico.

Para comprender al hombre nos tenemos que situar, ciertamente, en el seno de la totalidad, pero también hay que ponerlo en relación con el devenir concreto: «para mí, escribe Sartre, la verdad *deviene*, es y *será* devenida. Es una totalización que se totaliza sin cesar; los hechos particulares no son verdaderos ni falsos, mientras no son relacionados por la mediación de las diferentes totalidades parciales con la totalización en curso» (CRD, 30).

Para abordar la historia, como verdad que deviene, tenemos que utilizar la razón dialéctica. Utilizar la razón analítica válida en el conocimiento del mundo natural- sería aceptar de antemano un determinismo que anularía a la conciencia como proyecto y libertad.

Sartre se opone, sin embargo, a la interpretación de la dialéctica por parte del marxismo francés y soviético porque, precisamente, esta interpretación supone que el devenir histórico y el devenir del universo podría ser explicado a partir de leyes universales, expresiones de una dialéctica existente en la naturaleza. Para Sartre no es la naturaleza la que procede dialécticamente como negación, negación de la negación y subsunción de ésta en una negación más rica. Sólo la conciencia puede introducir, a través de la praxis intencional, la negación en el universo del ser-en-sí.

¿Cuáles son los límites de la razón analítica? La formulación de las leyes de todo lo que es y llega a ser en el mundo natural, mediante la observación, la experimentación, la reducción de lo complejo a sus elementos simples, la deducción y la síntesis. Este conocimiento le permite al científico «aclarar los hechos nuevos reduciéndolos a hechos viejos» (CRD, 147). En este sentido para la razón analítica «el porvenir es repetición del pasado». El científico puede, por consiguiente, sentirse orgulloso de su capacidad de predicción. Pero la razón analítica nada puede decirnos acerca de los fenómenos sociales que son productos de una praxis que, a cada instante, da origen libremente a novedades que rechazan toda instauración de cadenas causales para su explicación.

Sólo la razón dialéctica puede encontrar «a partir de las estructuras sincrónicas y de sus contradicciones, la inteligibilidad dinámica de las transformaciones históricas, el orden de sus condicionamientos, la razón inteligible de la irreversibilidad de la historia, es decir, su orientación» (CRD, 156). Los cambios históricos, en cuanto provenientes de una conciencia libre, son imprevisibles. Si ellos son *comprendibles*, lo son porque ellos son intencionales y porque pueden ser integrados en el fenómeno humano en su conjunto: la praxis humana remite a la totalidad de la humanidad.



En sentido estricto Sartre no desarrolla el método dialéctico. Su dialéctica es más una teoría del conocimiento, una lógica que pretende explicar de manera contradictoria los momentos de la totalización; «lógica de la acción creadora», «lógica de la libertad». Para Sartre, el hombre mediante la praxis debe satisfacer sus necesidades en un mundo de 'escasez'. De aquí que ella

implica privar al Otro necesariamente de algo, originando así un antagonismo violento. A pesar de esto, el hombre puede interiorizar las situaciones y reexteriorizarlas a través de una praxis orientada al reconocimiento y liberación del Otro. Es este carácter teleológico de la praxis lo que, finalmente distingue al hombre del animal. Gracias a ella, el hombre es un «organismo histórico y ético».

## LA INTENCIONALIDAD COMO RESPONSABILIDAD

### ESTUDIOS Y RESEÑAS

GUILLERMO HOYOS: *Intentionalitaet als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalitaet bei Husserl*. La Haya, Martinus, Nijhoff, 1976.

Guillermo Hoyos, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, ha enriquecido la bibliografía husserliana con una obra que bien merece un comentario por extenso. Quienes conocen la colección "Phaenomenologica" dirigida por los Centres d'Archives-Husserl saben, de antemano, que un título que sea acogido en dicha colección presenta la garantía de ser una obra seria, original, significativa dentro del movimiento fenomenológico y digna, por consiguiente, de ser leída.

¿Qué significado tiene esta obra entre las dedicadas al estudio del pensamiento de Husserl y cuál es su valor? Para responder a este interrogante, quisiéramos hacer un poco de historia de lo que han sido las interpretaciones de dicho pensamiento.

La publicación de los inéditos de Husserl, por parte de los Archivos-Husserl, ha permitido un conocimiento cada vez más exacto del pensamiento del filósofo. Esta publicación nos ha dado a conocer análisis intencionales más concretos, nos ha permitido seguir más de cerca la evolución del pensamiento de Husserl y nos ha enseñado cómo fue concebida concretamente la actividad constituyente de la conciencia.

Si en el conocimiento de los inéditos, los intérpretes se enfrentaban a una serie de vacíos presentes en las obras publicadas en vida del filósofo. Husserl desde muy temprano consideró que un pensamiento sólo debería hacerse público una vez que hubiese alcanzado plena claridad<sup>1</sup>. Las obras que publicó en vida, lo fueron bajo ciertas presiones. De aquí su carácter fragmentario. Recordemos que las *Ideas* son sólo el primer volumen de una obra que debería constar de tres; que las *Meditaciones Cartesianas* recogieron unas conferencias ocasionales dictadas en la Sorbona y que, en fin, la *Lógica Formal y Trascendental* fue redactada en pocos días sin que estuviese en mente del filósofo, en el primer momento, escribir una obra en forma sino tan sólo redactar una introducción para sus trabajos que Landgrebe estaba reuniendo alrededor del tema de la constitución de las estructuras lógicas, trabajos que sólo fueron publicados póstumamente en 1938 bajo el título de *Erfahrung und Urteil*.

<sup>1</sup> Cfr. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. de E. Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, pp. 97 ss.

Lo anterior nos permite comprender los cambios fundamentales en la interpretación del pensamiento fenomenológico. Podríamos decir que hasta 1933, año en el cual Fink escribe, con prefacio de Husserl, su artículo sobre la filosofía fenomenológica<sup>2</sup>, ésta fue interpretada como una propedéutica sin derecho al título de filosofía en el sentido pleno. La fenomenología aparecía como una ciencia eidética destinada a describir las esencias de los fenómenos en base a la intuición, considerada ésta como el acto fundamental de la conciencia. Se partía de una distinción entre las actividades intuitivas y las actividades discursivas de la conciencia y de los objetos correlativos, lo que implicaba una separación radical entre las dos series de noesis y correlativamente entre las dos series de noemas respectivos. Esta interpretación no trascendía la primera etapa del pensamiento Husserliano, a saber, la anterior a las *Ideas*.

El citado artículo de Fink presentaba como problema fundamental de la fenomenología el origen del mundo en un lenguaje diferente al tradicional: el mundo sería el conjunto de todas las significaciones presentes a la conciencia intencional y la misión de la fenomenología sería la de explicitar y explicar este mundo mediante el descubrimiento de su génesis intencional en la conciencia. Gracias a la reducción, la conciencia y el Ego trascendental aparecían como los principios activos de esta génesis.

Con el artículo de Fink la fenomenología dejaba de ser interpretada como una ciencia eidética para serlo como una analítica de la conciencia. Esta nueva interpretación tenía en cuenta las obras publicadas en vida por Husserl<sup>3</sup>. A partir de las *Ideas* Husserl había descubierto que el análisis intencional, aplicado en un principio sólo a los contenidos lógicos, podía ser aplicado igualmente a toda significación presente a la conciencia. La nueva fenomenología ponía de presente cómo lo intencional es fruto de una historia, fruto de una génesis cuyo lugar natural era la conciencia y cuyo principio activo era el Ego. Esta historia podía ser redescubierta mediante el análisis intencional y genético: se descomponía estáticamente la significación en sus elementos significativos, se seguían sus referencias hasta lo intencionalmente anterior para llegar, finalmente, a la fuente de la significación en cuestión.

La interpretación de Fink influyó todas las que se hicieron hasta 1949, interpretaciones que, de una manera u otra, acentuaban un idealismo en Husserl<sup>4</sup>. A partir de 1949, una vez que los Archivos-Husserl de Lovaina facilitaron el acceso a los inéditos del filósofo, una nueva tendencia interpretativa se abre camino. Bajo la influencia del movimiento existencialista, especialmente de Heidegger y Merleau-Ponty, el pensamiento de Husserl deja de ser presentado en función del método eidético o de la Reducción. El nuevo punto de partida es la intencionalidad con sus implicaciones y ramificaciones. La intencionalidad se convierte en la clave para la

<sup>2</sup> "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik", en *Kantstudien*, XXXVIII (1933), 319-383.

<sup>3</sup> Muchos autores consideran que la fenomenología posterior de Husserl ya estaba en germen en sus primeras obras. Véase, por ejemplo: Scherer, R., *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, Trad. de J. Díaz, Madrid, Editorial Gredos, 1969.

<sup>4</sup> Podríamos citar, entre otras, las siguientes interpretaciones: Landgrebe, L., "Husserl Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en *Revue Int. de Philosophie*, Nº 2 (1939), 270-316. Rovighi, S. V., *La filosofía di Husserl*, Milán, 1939. Berger, G., *Le Cogito dans la Philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941. Thao, T. D., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951. Igualmente, Ricoeur en su Introducción a la traducción de las *Ideas*.



interpretación de los otros temas fenomenológicos<sup>5</sup>. En este período son frecuentes las confrontaciones de Husserl con Heidegger (v. g. Fink, Landgrebe, De Waelhens) o de Husserl con Merleau-Ponty (v. g. Funke, Wagner). A partir de 1954, fecha de publicación de *Krisis*, una nueva interpretación comienza a gestarse. En *Krisis* Husserl había buscado nuevos caminos conducentes al esclarecimiento de la subjetividad trascendental. El filósofo había tomado conciencia de que el camino cartesiano llegaba demasiado rápido al Yo trascendental, lo que hacía que éste apareciera "como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de manera inmediata, aquello que se ha conquistado con el descubrimiento de este Ego... la acogida, nos dice, dada a mis Ideas lo ha demostrado muy bien"<sup>6</sup>. El análisis de la *Lebenswelt*, la sicología de la experiencia interna y la historia de la filosofía son los nuevos caminos abiertos por Husserl en *Krisis* y *Erste Philosophie*. Las nuevas interpretaciones intentan organizar el pensamiento de Husserl y aclararlo a partir de la problemática de la *Lebenswelt*, o de la teleología de la conciencia, o de la teleología de la historia<sup>7</sup>.

Es dentro de esta nueva tendencia interpretativa donde se inscribe la obra de Guillermo Hoyos. La obra sobresale por su claridad, por el orden lógico de su exposición, por el conocimiento manifiesto de los inéditos de Husserl. Añadamos que es la primera obra de un colombiano que trata por extenso el pensamiento del filósofo. Pero esto no es lo importante. El mérito especial de la obra radica en que es la primera que, dentro de la nueva tendencia, expone por extenso la problemática de la fenomenología a partir de la *unidad* existente entre teleología de la historia y teleología de la conciencia. Hoyos considera que el modo de ser teleológico de la subjetividad es lo específico y lo que le confiere unidad al análisis intencional. Una reflexión sobre la estructura teleológica permite aclarar, entre otras cosas, los actos idealizantes de la verdad científica a partir de las motivaciones originales que se dan en la *Lebenswelt*. Por otra parte, Hoyos quiere hacernos ver cómo para Husserl esta teleología de la subjetividad se manifiesta en el tiempo a través de la historia de la filosofía, una historia que presenta la unidad de un propósito cuya realización sería el "cumplimiento" de la teleología de la subjetividad: la búsqueda de una verdad universal y apodíctica se encuentra en el punto de partida de la filosofía y determina como Telos su historia. Sólo mediante esta búsqueda el hombre puede realizarse como ser autónomo y responsable. "Ser hombre, nos dice Husserl, es serlo y tener que serlo en forma teleológica"<sup>8</sup>. Podríamos decir que el trabajo de Hoyos está orientado a poner en claro todo lo que está oculto detrás de esta frase.

El autor ha dividido su obra en dos partes. En la primera nos presenta la teleología de la historia; en la segunda, la teleología de la intencionalidad.

Para Husserl, como lo hemos dicho, los filósofos se unifican mediante la unidad de un propósito, mediante la identidad de una tarea: cada filósofo es un

<sup>5</sup> Citemos, entre otros, los siguientes trabajos: Breton, S., *Conscience et intentionnalité*, París, 1956. Lauer, G., *Phénoménologie de Husserl*, París, 1954. Diemer, A., *E. Husserl Versuch einer systematischen Darstellung*, Meinsenheim a/G, 1956. De Waelhens, A., *Phénoménologie et vérité*, París, 1953. Igualmente Fink y Landgrebe en sus nuevos estudios.

<sup>6</sup> *Krisis*, pp. 157-158.

<sup>7</sup> Citemos, entre otros, los siguientes trabajos: Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*, La Haya, 1955. Blumenberg, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phaenomenologie*, Turín, 1963. Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, 1962. Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, La Haya, 1970. Herrera, D., *Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según E. Husserl*. Universidad del Valle, Cali, 1970.

<sup>8</sup> *Krisis*, p. 275. Con esta cita termina Hoyos su exposición.

nuevo comienzo en este esfuerzo de dar "cumplimiento" a la idea de filosofía tal como la concibieron los griegos. Husserl cree haber encontrado con la fenomenología el verdadero camino que permitiría la realización del Telos de la historia. No fue su interés el hacer el papel de historiador. Su interés se orientó a hacer patente la unidad del querer oculto tras la diversidad de opiniones filosóficas, a estudiar los desplazamientos, a criticar las desviaciones, a reconocer las elaboraciones previas de lo que más tarde él con su fenomenología aclararía "definitivamente". ¿Hasta qué punto contribuyeron los pensadores del pasado a la estructuración de la fenomenología y, por consiguiente, en qué sentido la historia constituye una introducción a la fenomenología? Esta contribución la podríamos sintetizar de la siguiente manera: a Platón se le debe el haber concebido la filosofía como una teoría de la razón, de una razón a partir de la cual el hombre podría llegar a ser verdaderamente autónomo y responsable; a Descartes el descubrimiento de la subjetividad; a Locke la primera idea del método de la reducción; a Berkeley la primera formulación del problema de la constitución; a Hume el primer proyecto de una fenomenología; a Kant la primera formulación de la teleología en función de la autonomía y responsabilidad humana y las primeras indicaciones sobre la problemática de la *Lebenswelt*.

Aclaradas estas contribuciones, Hoyos demuestra cómo la teleología de la historia exige la tematización de la problemática de la *Lebenswelt* en su estructura trascendental e histórica, tematización que convierte a la historia en un hilo conductor y en un método para un auténtico filosofar y, en este sentido, en una introducción y en una motivación para llevar a cabo la reducción trascendental. Alcanzada la actitud trascendental, la historia aparece como la estructura interna de la conciencia en su indefinido devenir. Y es aquí donde Husserl realiza la unidad de teleología de la historia y teleología de la intencionalidad.

En la segunda parte de su exposición el autor trata por extenso esta teleología de la intencionalidad. El punto de partida es la *Lebenswelt* que había sido recuperada mediante la reflexión crítica de la teleología de la historia. Utilizando el análisis intencional, el autor nos explica cómo la subjetividad, la cual realiza la "constitución" de la *Lebenswelt* en forma anónima, también presenta la misma tendencia teleológica hacia la "razón" que se había revelado en la historia del pensamiento.

La teleología no es ya una simple tarea o un principio subjetivo, sino la estructura misma de la subjetividad. La intencionalidad, vida del sujeto, es un proceso dinámico que tiende teleológicamente a la evidencia, una evidencia que se realiza tanto por la donación en persona del ser intencionado como por la legitimación racional en la plenitud intuitiva de la misma evidencia. De esta manera, la efectuación de la teleología es la revelación de la Verdad como Ser en el proceso de objetivación y de la Verdad como Razón en el proceso de legitimación por la evidencia. La evidencia se identifica con el acto del conocimiento, puesto que ella es la aprehensión del ser, en oposición a las intenciones vacías del simple discurso. Por su parte, el ser verdadero es la identidad entre una intención y una donación. El acto cognoscitivo explicita, en la "percepción adecuada" de identificación, este ser verdadero que ya ha sido vivido en la síntesis de la evidencia.

La conciencia puede ser definida como conciencia del mundo, puesto que todo objeto me reenvía finalmente a éste. El "llenar" actual de una intención se inscribe en un proceso infinito que tiende a la realización de todas las intenciones, actuales y potenciales, de la conciencia. De aquí que el conocimiento sea un proceso infinito que tiende hacia la posesión absoluta y adecuada del ser en su totalidad. La conciencia, a causa de su estructura teleológica, "tiene una disposición

a la razón", puesto que ella no solamente vive en una actividad continua de constitución del mundo sino también en un proceso indefinido de legitimación. Gracias, igualmente, a esta estructura teleológica, la conciencia no solamente tiene una disposición sino también "una tendencia constante hacia la razón". En efecto, la conciencia no puede dejar de ser intencional y por otra parte cada una de sus intenciones actuales está acompañada por un horizonte infinito de intenciones potenciales. Ahora bien, tanto la conciencia intencional potencial como el mundo son horizontes de familiaridad precontenidos en la conciencia actual, lo que significa que ellos orientan y motivan "naturalmente" el proceso infinito hacia la adecuación total y, por consiguiente, hacia la racionalidad total. Tender hacia esta racionalidad es comprenderse y comprender al mundo "en la forma de la filosofía", es alcanzar la autoliberación mediante la implantación del señorío de la razón, es tomar la *intencionalidad como responsabilidad*.

### XXX

Esperamos haber situado históricamente la interpretación de Hoyos, haber indicado su valor, haber sintetizado los puntos centrales de su exposición. Quisiéramos terminar con algunas indicaciones críticas.

El autor ha hecho una lectura interna, en forma clara y lógica, como ya lo anotamos, pero sin llegar a cuestionar a Husserl. Ahora bien, su pensamiento como el pensamiento de todo filósofo, da margen a más de un interrogante. Detengámonos, exclusivamente, en el tema de la teleología de la historia.

Según Husserl la teleología de la historia presenta no sólo una "fundación original" (Urstiftung) sino también una "fundación final" (Endstiftung): "A cada fundación original, nos dice, corresponde esencialmente una fundación final"<sup>9</sup>. Y es sólo a partir de esta fundación final como se puede comprender el carácter teleológico de la historia: "Sólo en la Endstiftung se revela esta unidad de la historia, sólo a partir de ella se manifiesta la orientación unitaria de todas las filosofías y de todos los filósofos, sólo a partir de ella se puede alcanzar un esclarecimiento que permita comprender los pensadores del pasado de una manera como ellos mismos no se comprendieron"<sup>10</sup>. Según esto, la reflexión de la historia no puede tener como punto de partida lo que los filósofos pensaron sobre ellos mismos sino la "fundación final". Pero ¿cómo conocer y validar esta fundación final? ¿Será la de Hegel? ¿Será la de Husserl? ¿Hasta dónde no desvirtuamos un pensamiento ajeno al tomar el propio como principio de justificación o de rechazo de aquel? ¿Hasta dónde una reflexión teleológica nos lleva a establecer continuidades ficticias? Husserl, por ejemplo, en el párrafo 13 de *Krisis* establece una línea de continuidad entre Descartes y Kant pasando por Berkeley y Hume, continuidad que nos parece acomodaticia ya que Berkeley y Hume defendieron su escepticismo a partir de un punto de vista exclusivamente empírico, sin tener en cuenta lo que Kant consideró válido en Descartes, a saber, la idea de la necesidad y objetividad del conocimiento racional. Hume jugó un papel frente a Kant en la medida en que le sirvió para mostrar que la ciencia newtoniana sólo podía justificarse si existía una subjetividad trascendental. Pero no fue el escepticismo empírico de Hume sino la reflexión trascendental sobre Hume lo que le permitió a Kant construir su filosofía. Aquel papel jugado por Hume no creemos que sea suficiente para establecer una línea de continuidad.

<sup>9</sup> Ibid., p. 73.

<sup>10</sup> Ibid., p. 75.



Podríamos discutir con Husserl, igualmente, la reducción de la historia a la historia de Occidente, el encarnar el destino del espíritu —si es que existe— en el espíritu europeo, reduciendo expresamente la significación histórica de China e India a simples prototipos antropológicos<sup>11</sup>. Más amplia fue la visión, en este caso, de Hegel, para quien la historia del espíritu pasó primero por los pueblos mencionados. Se le podría discutir a Husserl la tesis de que la historia tenga como única misión la de realizar la idea de la filosofía y de la filosofía, precisamente, tal como él la concibe. Podríamos, en fin, preguntarnos si el concepto de "teleología" que Husserl aplica a la historia tiene un alcance "metafísico" y, si la respuesta es positiva, entrar en una detenida polémica. En efecto, se nos dice en un principio que este concepto aplicado a la historia carece de sentido metafísico: él expresa sólo la unidad de una tarea. Pero cuando este proyecto se actualiza en la fenomenología, entonces es identificado con la teleología de la intencionalidad que, en cuanto estructura del ser de la subjetividad sí tiene un carácter metafísico. ¿No significa esto que la historia tiene un Telos de carácter "metafísico" finalmente?

Nuestro deleite hubiese sido mayor si el autor, asumiendo una actitud crítica, nos hubiese forzado a pensar con ese gran pensador que fue Husserl.

Daniel Herrera Restrepo.

## EL CONCEPTO DE LA NATURALEZA EN MARX

Ed. Siglo XXI - México, 1976.

"Existe entonces entre Marx y Kant una relación hasta ahora no suficientemente observada. Exactamente igual que en Kant, también en Marx la forma y la materia del mundo fenoménico sólo se pueden separar in abstracto, pero no en la realidad. Tal como en Kant —y éste es en última instancia el fundamento por el cual tiene sentido referirse al problema kantiano de la constitución al elucidar la dialéctica marxista—, también en Marx forma y materia permanecen exteriores una respecto de otra por mucho que difiera en general Marx de Kant en lo atinente a la determinación de sus relaciones recíprocas. Lo que en Kant se llama afinidad trascendental —que supone la formacionalidad subjetiva del material sensible y el carácter inicialmente caótico de éste— para Marx es, en *El Capital*, la formacionalidad social de una naturaleza ya formada en sí misma".

A. Schmidt.

Podemos sintetizar en la anterior cita uno de los aspectos fundamentales del libro de Schmidt, reelaboración de su tesis doctoral, escrita bajo la dirección de Adorno y Horkheimer y publicada por primera vez en alemán en 1962. En forma clara y concisa, afirma el autor, basándose en los "Borradores" de *El Capital*, la vinculación del pensamiento de Marx con los temas clásicos de la filosofía alemana, si bien su tratamiento es por completo diferente: el materialismo dialéctico no es

<sup>11</sup> Ibid., p. 14.